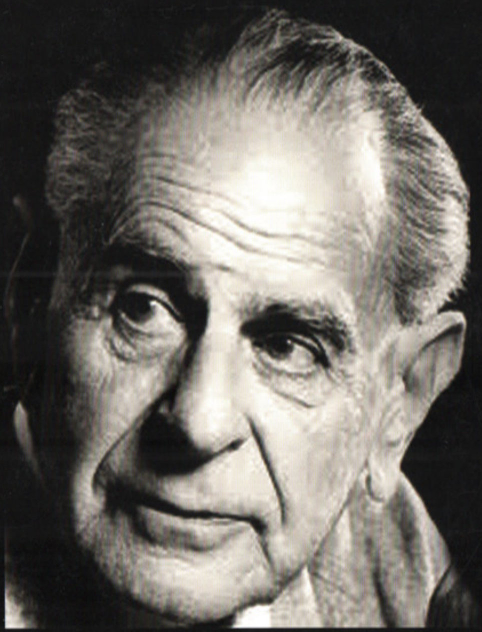
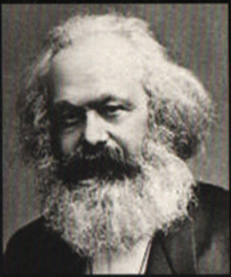
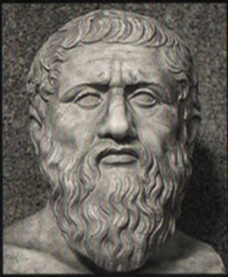
كارل بوبر



المجتمع المفتوح وأعداؤه

I

ترجمة السيد نفادي

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

لكتاب: المجتمع المفتوح
لمؤلف: كارل بوبر
لمترجم: السيد نفادي
عدد الصفحات: 328 صفحة

لترقيم الدولي: 978-9938-886-30-6

هذه ترجمة كتاب
The Open Society and its Enemie
Volume 1 The Spell of Plat

لطبعة الأولى: 2014

لناشر:

للطباعة والنشر والتوزيع

مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

رقم الناشر: 39-14/461

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

ترجمة: السيد نفادي

التنوير

مقدمة الطبعة الأولى

إذا كان قد ورد في هذا الكتاب بعض الكلمات القاسية التي تعرَّضتُ بها لكبار قادرة الفكر الإنساني، فإنني أرجو ألا يُعتقَد أن دافعي إلى ذلك هو التقليل من شأنهم، وإذ إنّ دافعي إلى ذلك هو يقيني بأن حضارتنا إذا ما أُريد لها أن تبقى وتستمر، فينبغي أن تقلع عن عادة الدفاع الأعمى عن أولئك المفكرين العظماء. فهؤلاء الرجال العظماء ليسوا معصومين من الخطأ، ويحاول هذا الكتاب أن يبرز أن هؤلاء القادة العظماء قد دعموا، في الماضي، المعركة الأبدية بين الحرية والعقل. إن تأثيرهم الذي لم يجد من يتحدّاه إلا نادراً قد استمر في تضليل أولئك الذين كان دفاعهم عن الحضارة يستند إلى، ويتوقف على، تفرقُّهم. وربما تصبح مسؤولية هذا التفرّق المأساوي من نصيبنا لو ترددنا في التصريح بانتقاد ما هو مسلَّم به من تراثنا الثقافي. فقد يؤدّي نفورنا من انتقاد بعض من هذا التراث، إلى القضاء عليه جميعه.

وهذا الكتاب إنما هو مدخل نقدي لفلسفة السياسة والتاريخ، وهو فحص لبعض مبادئ إعادة البناء الاجتماعي. أما فيما يتعلق بالمَرامي

التي يسعى إليها، أو بالمداخلات التي يتبناها، فكل ذلك مذكور في المقدمة. وإذا بدا للقارئ أن موضوعاته تعود إلى الماضي، فإنني أوكّد أن مشكلاته هي مشكلات عصرنا الحالي، ولقد بذلت قصارى جهدي في عرض هذه المشكلات بأكبر قدر ممكن من البساطة، يحدوني في ذلك أمل في أن أكون قد وفّقت إلى توضيح المسائل التي تهمّنا جميعاً.

ومع أن الكتاب لا يفترض مسبقاً أي شيء سوى تفتّح عقل القارئ، فإن هدفه ليس تبسيط المسائل المطروحة بغَرَضِ حلها. ومع ذلك، ففي محاولة لخدمة هذَيْن الغرضَيْن، فقد حصرت كل المسائل التي تهم المتخصص في الهوامش التي وضعتها في نهاية الكتاب[1].

1943

(1) نظراً لأن الهوامش لا تهم سوى المتخصصين، كما يذهب إلى ذلك بوبر، فضلاً عن أنها تحتل مساحة كبيرة من الكتاب، فإنني لم أقم بترجمتها. (المترجم)

مقدمة الطبعة الثانية

على الرغم من أن الكثير مما هو موجود في هذا الكتاب كان قد تبلور في مرحلة سابقة، إلا أن القرار النهائي لكتابته كان قد اتُّخذ في مارس من العام 1938، وفي اليوم نفسه الذي استُقبلت فيه أخبار غزو النمسا. وقد امتدت كتابته حتى العام 1943، وحقيقة أن معظم الكتاب كان قد كُتب أثناء السنوات القاتمة، التي كانت فيها نتيجة الحرب غير مؤكدة، قد تساعد على فهم لماذا تستوقفني اليوم بعض الإنتقادات عليه باعتبارها انفعالية وشديدة اللهجة أكثر مما كنت أرجو. ولكن هذا الزمن لم يكن زمن الألفاظ المنتقاة - أو على الأقل، هذا ما كنت أشعر به آنذاك. ولم تكن الحرب أو أي حادث آخر معاصر، مشار إليه صراحة في الكتاب، وإنما كانت محاولة لفهم تلك الأحداث وخلفيتها، وبعض المسائل التي كان من المُحتَمل أن تنشأ بعد أن تُكسب الحرب. والتوقّع بأن الماركسية سوف تصبح مشكلة رئيسية، كان هو السبب في معالجتها بإسهاب إلى حدّ ما.

وفي إطار ضبابية الموقف العالمي الراهن آنذاك، فإنه يمكن النظر

إلى نقد الماركسية الذي ورد في الكتاب باعتباره الموضوع الأساسي فيه. هذه الرؤية ليست خاطئة في إجمالها، وربما لم يكن من الممكن تجنّبها، مع أن أهداف الكتاب أوسع بكثير من ذلك. إذ كانت الماركسية إحدى المراحل فقط، واحدة من الأخطاء الكثيرة التي اقتُرفت في النضال الدائم والخطير من أجل بناء عالم أفضل وأكثر تحرّراً.

وكما توقعت، فقد نالني تأنيب البعض لكوني كنت صارماً أكثر من اللازم تجاه ماركس، في حين أشار آخرون إلى تساهلي تجاهه بالمقارنة بعنفٍ هجومي على أفلاطون. ولكنني لا زلت أشعر بالحاجة إلى فحص أفلاطون بعيون نقدية أكثر جدة، بسبب أن الافتتان العام بـ «الفيلسوف المقدَّس» كان له أساس حقيقي في إنجازه الذهني الغامر. أما ماركس، من جانب آخر، فقد هوجم مرات عديدة على أسس شخصية وأخلاقية، مما دفعني إلى أن أوجِّه نقداً عقلانياً قاسياً لنظرياته، مقروناً بتفهّم متعاطف لرونقها المدهش على المستويين الأخلاقي والذهني. ولقد شعرت، سواء كنتُ في ذلك على صواب أو على خطأ، أن نقدي له كان مدمِّراً، وأنه كان يمكنني نتيجة لذلك البحث عن الإسهامات الحقيقية لماركس، وأن أعفي دوافعه من الشبهة.

وعلى أية حال، من الواضح أننا لو رغبنا في مواجهة الخصم بنجاح، فيتعيّن أن نحاول تقييم قدرته. (ولقد أضفت في العام 1965 ملاحظة جديدة حول هذا الموضوع في الملحق 2 من الجزء الثاني).

ولكن لا يمكن لكتاب أن ينتهي على الإطلاق. فأثناء العمل فيه نتعلّم بما فيه الكفاية أنه في تلك اللحظة التي نقرّر فيها الانصراف عنه، نجده غير ناضج. وفيما يتعلق بنقدي لأفلاطون وماركس، فقد كانت هذه التجربة المحتَّمة أكثر إزعاجاً من المعتاد. ولكن معظم اقتراحاتي

الإيجابية، وأهمها الشعور القوي بالتفاؤل الذي يعمُّ مجمل الكتاب، قد بدت لي أكثر فأكثر سذاجة مع مرور سنوات ما بعد الحرب. وبدأ صوتي يتردد صداه بالنسبة لي كما لو كان آتياً من الماضي السحيق – كصوت أحد المصلحين الاجتماعيين المفعَمين بالأمل من القرن الثامن عشر أو حتى القرن التاسع عشر.

بَيْدَ أن شعوري بالإحباط قد ولّى، وسبب ذلك على الأرجح هو زيارتي للولايات المتحدة. ويغمرني الآن شعور بالسعادة، لأنني عند مراجعة الكتاب اكتفيت بإضافة مادة جديدة، وبتصويب بعض أخطاء في مضمونه وأسلوبه، وقاومت إغراء تعديل نبرته، ذلك لأنني أشعر بالأمل أكثر من أي وقت مضى، على الرغم من الوضع الدولي الراهن.

وإنني أرى الآن، بشكل أوضح من أي وقت مضى، أنه حتى أعظم متاعبنا قد تنشأ من شيء يدعو للإعجاب والاقتناع بقدر ما هو خطير – ألا وهو تلهّفنا لتحسين أحوال مواطنينا.. ذلك لأن تلك المتاعب إنما هي نتاج لما يمكن أن يكون أعظم الثورات الأخلاقية والروحية في التاريخ، وهي حركة بدأت منذ أكثر من ثلاثة قرون. إنها رغبة العديد والعديد من البشر المجهولين في تحرير أنفسهم وأذهانهم من هيمنة السلطة والأفكار المسبقة. إنها محاولاتهم لبناء مجتمع مفتوح بلفظ السلطة المطلقة لما هو قائم ولما هو تقليدي مع محاولة الحفاظ على، وتطوير، الموروثات القديمة والحديثة التي ترقى إلى مستويات الحرية والإنسانية والنقد العقلاني التي يرتضونها. إنها رفضهم التقاعس وترك المسؤولية الكاملة عن حُكم العالم إلى سلطة بشرية أو فوق بشرية، واستعدادهم لتحمل عبء المسؤولية والعمل على تفادي المعاناة. ولقد أدت هذه الثورة إلى خلق قوى تدميرية هائلة، ولكن قد يمكن السيطرة عليها.

مدخل

لا أبتغي إخفاء حقيقة أنني ليس بمقدوري سوى أن أتطلع باشمئزاز.. إلى ادّعاء كل هذه المجَلَّدات المنتفخة بالحكمة، كتلك التي تبدو مُدَّعية للحداثة في أيامنا هذه..
وإنني لعلى قناعة تامة بأن الطرق المقبولة ينبغي أن تزيد بشكل دائم هذه الحماقات والهفوات، بل وحتى الفناء الكامل لكل هذه الإنجازات الخيالية لم يكن من الممكن أن يكون مؤذياً مثل ذلك العلم الوهمي بخصوبته المنفِّرة.

كانط

يثير هذا الكتاب قضايا ربما لا تكون ظاهرة من خلال فهرس موضوعاته. فهو يجمل بعض الصعوبات التي تواجه حضارتنا - تلك الحضارة التي ربما يمكن وصفها بأنها تهدف إلى تحقيق ما هو إنساني ومعقول، كما تهدف إلى تحقيق المساواة والحرية؛ حضارة لا تزال في طفولتها، كما كانت دائماً، وقد تستمر في التطور على الرغم من حقيقة أن العديد من القادة المفكرين للجنس البشري، قد غدروا بها في معظم الأحوال. وهو يحاول أن يبيِّن أن هذه الحضارة لم تفُق بعد من صدمة ميلادها - صدمة التحوّل من «المجتمع القَبَلي» أو «المغلق»، بما وقع له تحت سيطرة القوى السحرية، إلى «المجتمع المفتوح»، الذي يُطلق

قوى الإنسان النقدية. وهو يحاول كذلك أن يُبيّن أن صدمة هذا التحوّل إنما هي أحد العوامل التي جعلت من الممكن أن تنشأ تلك الحركات الرجعية التي حاولت، ولا تزال، هدم الحضارة، والعودة إلى النظام القَبَلي. وهو يقترح أن ما ندعوه في هذه الأيام المجتمع الشمولي إنما ينتمي إلى ما هو سائد سواء أكان قديماً أم حديثاً، كما هو الحال في حضارتنا نفسها.

وهو يحاول من ثم أن يُساهم في فهمنا للشمولية، ولأهمية ودلالة الكفاح المتجدِّد لمواجهتها.

ويحاول فضلاً عن ذلك أن يفحص تطبيق طُرُق العلم النقدية والعقلانية على مشكلات المجتمع المفتوح. فهو يحلّل مبادئ إعادة البناء الاجتماعي الديموقراطي، مبادئ ما اصطلح على تسميتها «الهندسة الاجتماعية المتدرّجة» في مقابل «الهندسة الاجتماعية اليوتوبية» (كما هو موضح في الفصل التاسع). كما أنه يحاول أن يزيل بعض العوائق التي تعترض سبيل حَلّ مشكلات إعادة البناء الاجتماعي بطريقة عقلانية.

وهو يفعل ذلك بنقد تلك الفلسفات الاجتماعية المسؤولة عن التحيز الواسع الانتشار ضد إمكانيات الإصلاح الديموقراطي. وأكثر هذه الفلسفات قوّة هي تلك التي قد أُطلق عليها اسم التاريخانية. فقصة نشأة وتأثير بعض الأشكال المهمة للتاريخانية هي أحد المحاور الرئيسية للكتاب، والتي أمكن وصفها بأنها مجموعة ملاحظات هامشية في تطوير فلسفات تاريخانية معينة. ولسوف نورد في متن الكتاب بعض الملاحظات حول ما هو المقصود بالتاريخانية، وكيف أنها مرتبطة بالقضايا الأخرى المذكورة.

وعلى الرغم من أنني مهتمٌّ بصفة رئيسية بمناهج الفيزياء (ومن ثم بمشكلات تقنية معينة بعيدة كل البعد عن أُطروحات هذا الكتاب)، إلا أنني قد عنيت أيضاً منذ سنوات عديدة بالحالة المتردّية التي وصلت إليها بعض العلوم الاجتماعية، ولا سيما الفلسفة الاجتماعية. ويُثير هذا، بطبيعة الحال، مشكلة المناهج الخاصة بها. وقد جاء اهتمامي بهذه المشكلة نتيجة لرغبتي في البحث عن إرهاصات هذه النزعة الشمولية في بداية تكوّنها.. والأسباب التي أدّت إلى إخفاق علوم اجتماعية عديدة، وفلسفات اجتماعية متنوعة في إدراك حقيقتها.

وفي هذا السياق بدا لي أمر كان يلحّ عليَّ دائماً.

يتبادر إلى الذهن في معظم الأحوال أن شكلاً أو آخر من الشمولية أمر لا يمكن تفاديه. فالعديد من المثقفين يرون أنه أمر لا مفرّ منه. ويتساءلون عمّا إذا كنا من السذاجة بحيث نتقبّل فكرة أن النظام الديموقراطي قابل للاستقرار، وعما إذا كنا نرفض أن يكون هذا النظام هو أحد الأشكال المتعددة للحكم الذي يأتي ويمضي في مسيرة التاريخ الإنساني. وهم يجادلون بأن الديموقراطية، لكي تجابه الشمولية، ملزَمة بأن تحاكي مناهجها، ومن ثم أن تصبح بالتالي شمولية. وهم يقرّرون أن نظامنا الصناعي لا يمكنه أن يستمر في أداء وظيفته من دون تبنّي طرق التخطيط الجماعي، ويستدلون بذلك على صعوبة استمرار النظام الجماعي الاقتصادي دون أن يتبنّى الأشكال الشمولية للحياة الاجتماعية.

وقد تكون مثل هذه الحُجج مقبولة إلى حدٍّ كبير. بَيْدَ أن القبول لا يُعَد دليلاً يمكن التعويل عليه في مثل هذه المسائل. ففي الواقع لا يتعين على المرء أن ينخرط في مناقشة هذه الحجج المشكوك فيها قبل

النظر في السؤال التالي الذي يطرحه المنهج العلمي: هل في مقدور أي علم اجتماعي أن يُجري مثل هذه التنبؤات التاريخية الشاملة؟ هل في مقدورنا أن نتوقع الحصول على أكثر من إجابة من عرَّاف إذا سألناه عمّا قد يخبِّئه المستقبل للجنس البشري؟

هذا سؤال عن منهج العلوم الاجتماعية. ومن الواضح أنه سؤال أساس أكثر من أي نقد لأي حجّة مقدمة لدعم أي نبوءة تاريخية.

ولقد أدى بي الفحص المدقِّق لهذا السؤال إلى القناعة بأن مثل هذه النبوءات التاريخية الشاملة إنما تقع كلية خارج نطاق المنهج العلمي. فالمستقبل يعتمد علينا، ولسنا معتمدين على أية ضرورة تاريخية. ومع ذلك ثَمّة فلسفات اجتماعية مؤثرة تتمسّك بوجهة النظر المقابلة. إنها تزعم أن الإنسان يحاول أن يستخدم عقله للتنبؤ بحوادث وشيكة الوقوع؛ ذلك أن من المشروع بالتأكيد بالنسبة إلى رجل استراتيجي أن يحاول التنبؤ بنتيجة معركة؛ وأن الحدود بين تنبؤ مثل هذا وعدد من التنبؤات التاريخية الشاملة أكثر إنما هي حدود مائعة. وهم يقرّرون أن مهمة العلم بصفة عامة هي إجراء تنبؤات، أو بالأحرى، تحسين تنبؤاتنا اليومية، وترسيخها على أساس أكثر أماناً، وأن مهمة العلوم الاجتماعية، بصفة خاصة، هي تزويدنا بتنبؤات تاريخية طويلة الأجل. وهم يعتقدون أيضا بأنهم قد اكتشفوا قوانين التاريخ التي تمكّنهم من التنبؤ بمسار الأحداث التاريخية.

ولقد جَمَعْتُ الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي تتبنّى مزاعم من هذا النوع تحت اسم التاريخانية. وحاولتُ في مكان آخر، في كتاب

«عقم المذهب التاريخي»[1] أن أناقش هذه المزاعم، وأن أبيّن أنها على الرغم من معقوليتها، فإنها تستند إلى سوء فهم جسيم لمنهج العلم، وخصوصاً إلى تجاهل التمييز بين التنبؤ العلمي والنبوءة التاريخية scientific prediction and historical prophecy. وبينما كنتُ منهمكاً في تحليل منهجي ونقدي لمزاعم التاريخانية، حاولت أيضاً أن أجمِّع مادة لتوضيح تطورها. والملاحظات التي جمَعتها لهذا الغرض أضحت الأساس لهذا الكتاب.

ويهدف التحليل المنهجي للتاريخانية إلى ما يشبه الوضع العلمي، ولم يهدف هذا الكتاب إلى ذلك. فالعديد من الآراء التي عبَّر عنها أصحاب هذا التوجه آراء شخصية بحتة. فما يُدين إلى المنهج العلمي هوالوعي أساساً بحدودها: فهي لا تقدم براهين، حيث لا شيء يمكن البرهَنة عليه، وهي لا تتظاهر بكونها علمية، حيث لا يمكن تقديم أكثر من وجهة نظر شخصية. وهي لا تحاول أن تحلَّ نسقاً حديثاً للفلسفة محل أنساق فلسفية سابقة. كما أنها لا تحاول أن تكون مجرّد إضافة إلى كل هذه المجلدات التي تموج بالحكمة، وإلى ميتافيزيقا التاريخ والمصير، مثل تلك المنتشرة هذه الأيام. وإنما هي تحاول بالأحرى أن تبيّن أن هذه الحكمة التي تعتمد على النبوءة تضرُّ أكثر مما تُفيد. إن ميتافيزيقا التاريخ تعرقل تطبيق مناهج العلم المتدرِّجة على مشكلات الإصلاح الاجتماعي. وهي تحاول، فضلاً عن ذلك، أن تبيّن أننا قد نصبح صانعي مصيرنا عندما نتوقّف عن تقديم أنفسنا كأنبياء.

وفي محاولة لاقتفاء أثر تطور التاريخانية، وجدتُ أن الأسلوب

---

(1) وللكتاب المذكور ترجمة عربية للدكتور عبد الحميد صبرة بعنوان: عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية. منشأة المعارف بالإسكندرية 1959. (المترجم)

المتواتر للنبوءة التاريخية، المنتشرة على هذا النحو وسط قادتنا المثقفين، لها وظائف مختلفة. إنها تدَّعي انتماءها إلى ما هو في أصله شكل من أشكال المبادرة، وأنها تمتلك قوّةً غير عادية للقدرة على التنبؤ بمسار التاريخ. فضلاً عن أن ثَمَّة فكرة شائعة تزعم أن القادة المثقفين يمتلكون مثل هذه المقدرة، وعدم امتلاكهم لها قد يؤدّي إلى فقدان تميُّز الطبقات. ومن ناحية أخرى فإن الخطر هنا يكمن في أن قدرتهم على ستر أنفسهم كمشعوذين ضئيل للغاية، حيث إنهم يستطيعون دائماً أن يشيروا إلى أن المسموح به بالتأكيد هو إجراء تنبؤات شمولية أقل، وأن الحدود بين هذه التنبؤات وما يقوم به الكهنة أو العرَّافون إنما هي حدود مائعة.

ولكن هناك أحياناً بواعث إضافية وربما أعمق للتمسّك بالمعتقدات التاريخانية. فالأنبياء الذين يتنبّأون بقدوم عصر ألفي سعيد[1] يوحون بإحساس راسخ بعدم الارتياح، وتعطي أحلامهم، في الواقع، أملاً لبعض الناس الذين يستطيعون التفكير من دونهم. ولكن يتعين علينا أيضاً أن ندرك أن تأثيرهم مسؤول عن حجب القدرة على مواجهة المهام اليومية للحياة الاجتماعية. وأن أولئك الأنبياء المزعومين الذين يتنبأون بأن حوادث معينة، مثل زلة السقوط في الشمولية (أو ربما في «النزعة الإدارية» «managerialism») تُعَدّ، سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوا، وسيلة لتحقيق نبوءاتهم. إن ما يزعمونه بأن الديموقراطية لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، ما دامت الديموقراطية وحدها هي التي تزوِّدنا بإطار مؤسساتي يسمح بالإصلاح بدون عنف، وكذلك استخدام

(1) وهو العصر الذي ستسود فيه سعادة أو عدالة مطلقة أو تحرُّر من نقائص الوجود البشري. (المترجم)

العقل في مجال السياسة. بَيْدَ أن هذا الزعيم يميل إلى تثبيط همة أولئك الذين يجابهون الفكر الشمولي، ودافعها إلى ذلك هو دعم الثورة ضد الحضارة. ويبدو أنه يمكن أن نجد باعثاً آخر، لو أننا اعتبرنا أن الميتافيزيقا التاريخانية تميل إلى تحرير الناس من ضغط مسؤولياتهم. ولو علمت أن الأحداث تجري على نحو مترابط، مهما حاولت أن تتفادى ذلك، فإنك سوف تشعر بأنك حرٌّ في أن تكفَّ عن مجابهتها. وقد تكفّ، بصفة خاصة، عن محاولة التحكّم في تلك الأشياء التي يوافق معظم الناس على أنها شرور اجتماعية، كالحرب؛ أو التنويه بأمور أقل أهمية من الحرب، مثل طغيان موظف تافه.

ولست راغباً في الاقتراح الذي يذهب إلى أنه يتعيَّن على التاريخانية أن يكون لها مثل هذا التأثير. وهناك من أصحاب النزعة التاريخانية، وخاصة الماركسيين، مَنْ لا يَوَدّون تحرير الناس من ضغط المسؤوليات التي تقع على كاهلهم. ومن ناحية أخرى، توجد بعض الفلسفات الاجتماعية التي قد تكون أو لا تكون تاريخانية، ولكنها تبَشِّر بعجز العقل في الحياة الاجتماعية، والتي، بهذه النزعة المضادة للعقل، تدعم الموقف الذي يقول: «إما أن تتبع القائد، رجل الدولة العظيم، أو تصبح أنت ذاتك قائداً»؛ وهو الموقف الذي يعني بالنسبة لمعظم الناس خضوعاً سلبياً للقوى، سواء أكانت شخصية أم مُغْفَلَةً، التي تحكم المجتمع.

والآن من المثير للاهتمام أن نرى أن بعض أولئك الذين يشجبون العقل، أو حتى يلومونه على ما يسود مجتمعنا الحالي من شرور، يفعلون ذلك من ناحية، لأنهم يدركون حقيقة أن النبوءة التاريخية تتجاوز قدرة العقل، ولأنهم لا يمكنهم أن يتصوروا من ناحية أخرى علماً اجتماعياً،

في مجتمع معقول له وظيفة أخرى سوى النبوءة التاريخية. وبعبارة أخرى، إنهم يخيّبون رجاء ما يدعو إليه التاريخانيون؛ فأولئك يشجبون العقل، على الرغم من إدراكهم عُقْم المذهب التاريخي، غير عارفين أنهم يحتفظون بضرر تاريخاني أساس ألا وهو المذهب الذي يقول بأن العلوم الاجتماعية، إذا كان من الممكن أن يكون لها استخدام على الإطلاق، ينبغي أن تكون ذات نزعة نبوئية. ومن الواضح أنه يتعيَّن أن يؤدّي هذا الموقف إلى رفض قابلية تطبيق العلم أو العقل على مشكلات الحياة الاجتماعية - وبصورة شاملة، إلى نظرية في القوّة تعتمد على الهيمنة والخضوع.

فلماذا تؤيد كل هذه الفسلفات الاجتماعية الثورة على الحضارة؟ وما هو سرّ انتشارها؟ ولماذا تجتذب وتُغري الكثير جداً من المثقفين؟ إنني أميل إلى الاعتقاد أن السبب هو أنها تعطي تعبيراً عن شعور عميق بعدم الرضى عن عالم لا يستمر، ولا يمكن أن يستمر على مستوى المُثُل الخُلُقية، وعلى مستوى أحلامنا بالكمال. إن ميل النزعة التاريخانية (ووجهات النظر المرتبطة بها) لدعم الثورة ضد الحضارة؛ ترجع بقدر كبير إلى أن النزعة التاريخانية ذاتها، إنما هي، إلى حدٍّ كبير، ردّ فعل ضد الضغوط التي تفرضها حضارتنا، وضد ما تفرضه علينا من مسؤولية شخصية.

هذه التمويهات مبهَمَة إلى حدٍّ ما، ولكنها كافية لهذا المدخل. وهي أخيراً سوف تدعمها المادة التاريخية، خصوصاً في الفصل الذي يحمل عنوان «المجتمع المفتوح وأعداؤه». ولقد كان هناك ما يُغريني بأن أضع هذا الفصل في بداية الكتاب، بما فيه من موضوعات هامة تجعل المدخل بالتأكيد أكثر جاذبية. ولكني وجدت أن الوزن كله لهذا التفسير

التاريخي لا يمكن إدراكه إذا لم تسبقه المادة العلمية التي تناولتها في مقدمة هذا الكتاب. ويبدو أنه ينبغي على القارئ أن يوزِّع اهتمامه بين التشابه الذي نجده في النظرية الأفلاطونية للعدالة، ونظرية وممارسة الشمولية الحديثة، قبل أن يدرك أن لهذه المسائل أولوية قصوى.

في المجتمع المفتوح (حوالي 430 ق.م).

على الرغم من أن القليل فقط هو الذي يمكن أن يُنشئ السياسة،
إلَّا أننا جميعاً لقادرون على الحكم عليها

برقليس من أثينا.

وضد المجتمع المفتوح (بعد ذلك بحوالي 80 عاماً)

إن المبدأ الأعظم بالنسبة إلى الجميع هو أن أي شخص،
سواء أكان ذكراً أم أنثى، لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد
ولا ينبغي لعقل أي شخص أَنْ يعوِّده على فعل أي شيء على الإطلاق بمبادَرَته الخاصة، لا على سبيل الحماسة، ولا على سبيل اللعب.

ولكن في أوار الحرب، وفي غَمْرَةِ السلم؛ عليه أن يوجِّه ناظريه لقائده، وأن يتبعه بإخلاص.

وحتى في أصغر المسائل شأواً عليه أَنْ يمتثلَ للقيادة.

فعليه مثلاً أَلَّا يستيقظ، أو يتحرَّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته إلَّا إذا أُمِرَ أن يفعل ذلك.

وبعبارة واحدة، يتعيَّن عليه أَنْ يعلِّم نفسه بمرانٍ طويل، أَلَّا يحلم أبداً بالإتيان بفعل مستقل،

وأَلَّا يصبح قادراً عليه بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

أفلاطون من أثينا.

أسطورة المنشأ

الفصل الأول

التاريخانية وأسطورة المصير

ثمَّة اعتقاد واسع الانتشار بأن المَيْل العلمي أو الفلسفي الحَقّ تجاه علم السياسة، والفهم الأعمق للحياة الاجتماعية بصفة عامة ينبغي أَنْ يعتمدا على تأمّل وتفسير التاريخ الإنسان، في حين أن الإنساني العادي إنما يتخذ موضعه من حياته وأهمية خبراته الشخصية، ونضالاته التافهة كقضية مُسَلَّم بها؛ ويُقَال إن العالم أو الفيلسوف الاجتماعي يبنغي أن يعاين الأشياء من مستوى أعلى. فهو يرى الفردي بوصفه ضماناً، وبوصفه أداة ليست على أهمية كبيرة في ما يتعلّق بالتطور العام للجنس البشري. ويجد أن العوامل المهمة بحق، في الممثلين المهمِّين بحق، على مسرح التاريخ هم إِمَّا الأمم العظيمة وقُوّادها العظماء، أو ربما الطبقات العظيمةأو الأفكار العظيمة. وأيًا كان الأمر، فإنه سيحاول أن يفهم معنى المسرحية التي تُمثَّل على خشبة مسرح التاريخ، وسيحاول أن يفهم قوانين التطور التاريخي. فإذا نجح في هذا، سيكون قادراً، بالطبع، على أن يتنبأ بتطورات مستقبلية. فيضع السياسة عندئذٍ على

أساس صلب، ويعطينا نصيحة عملية بإخبارنا أي الأدوار السياسية يُحتمَل أن تنجح وأيُّها يُحتمَل أن تُخْفِق.

إن هذا لهو وصف مختصر للاتجاه الذي أدعوه التاريخانية. وهي فكرة قديمة، أو بالأحرى، مجموعة من الأفكار المترابطة بشكل واسع والتي قد أصبحت، لسوء الحظ، تمثِّل جزءاً كبيراً جداً من مناخنا الروحي الذي يؤخذ عادة كقضية مُسَلَّمٍ بها، ويصعب في أي وقت أن تكون موضع شك.

ولقد حاولتُ في مكان آخر أن أُبيِّن أن المنحى التاريخاني للعلوم الاجتماعية إنما يعطي نتائج ضعيفة. ولقد حاولت أيضاً أنْ أضع مخططاً تمهيدياً لمنهج، أعتقد أنه يمكن أن يؤدِّي إلى نتائج أفضل.

ولكن إذا كانت التاريخانية منهجاً معيباً يؤدِّي إلى نتائج لا قيمة لها، إذنْ ربما يكون مفيداً أن نرى كيف نشأت، وكيف نجحت في ترسيخ ذاتها هكذا بنجاح. يمكن للمخطط التاريخي الساعي لهذا الغرض، أن يخدم في الوقت نفسه، تحليل مختلف الأفكار التي قد تراكمت تدريجياً حول المذهب التاريخي المركزي – المذهب القائل إن التاريخ محكوم بقوانين تاريخية أو تطورية معينة، وأن اكتشافها سيمكّننا من أن نتنبأ بمصير الإنسان.

فالتاريخانية، التي قد ميَّزتُها حتى الآن فقط بطريقة مجرَّدة إلى حدٍّ ما، يمكن توضيحها جيداً بواحدة من أبسط وأقدم صور عقيدة الشعب المختار. فهذه العقيدة واحدة من المحاولات التي تجعل التاريخ مفهوماً عن طريق تفسير المسرحية التي تُؤدّى على خشبة مسرح التاريخ. إِذْ إن نظرية الشعب المختار، إنما تفترض أن الله قد اختار شعباً واحداً كأداة مُنتقاة لإرادته، وأن هذا الشعب سيرث الأرض.

ويوضع، في هذه العقيدة، قانون التطور التاريخي عن طريق إرادة الله السامية. وهذا هو الاختلاف النوعي الذي يميّز الصورة الإيمانية عن باقي صور التاريخانية. فالتاريخانية الطبيعانية، على سبيل المثال، إنما تتعامل مع القانون التطوري بوصفه قانوناً للطبيعة، في حين ستتعامل التاريخانية الروحانية معه بوصفه قانوناً للتطور الروحي؛ وكذلك،ستتعامل التاريخانية الاقتصادية معه، بوصفه قانوناً للتطور الاقتصادي. وتتقاسم التاريخانية الإيمانية مع هذه الأشكال الأخرى من المذاهب أن ثمّة قوانين تاريخية نوعية يمكن أن تُكتشَف، وعليها يمكن أن تتأسس التنبؤات المتعلِّقة بالجنس البشري.

وليس من شكّ في أن عقيدة الشعب قد انبثقت من الصورة القَبَلية للحياة الاجتماعية. فالقَبَلية، أعني التأكيد على الأهمية القصوى للقبيلة التي بدونها لا يساوي الفرد شيئاً على الإطلاق، هي العنصر الذي سنجده في العديد من صور النظريات التاريخانية. أمَّا الصوَر الأخرى التي لم تعد قبَلية ربما ستظل تحتفظ بعنصر الجماعية[1]؛ فهي تظلّ تشدِّد على أهمية جماعة أو تجمُّع ما - طبقة، مثلاً - دون أي اعتبار للفرد على الإطلاق. وثَمّة جانب آخر لعقيدة الشعب المختار، هو ضَعْف ما يطرحه من أسباب لنهاية التاريخ. لأنه على الرغم من أنها قد تصف هذه النهاية بدرجة ما من التحديد، فلا بدَّ أن نمضي إلى طريق طويل قبل أن نبلغها. والطريق ليس طويلاً فحسب، بل هو متعرِّج أيضاً، يصعد أحياناً ويهبط أحياناً أخرى، ويتجه ذات اليمين وذات الشمال. وعليه، فسيضحى ممكناً أن نستحضر كل حادث تاريخي مُدْرَك بيسر

(1) الجماعية أو المذهب الجمعي Collectivism هو المبدأ الاشتراكي القائل بسيطرة الدولة أو الشعب ككل على جميع وسائل الإنتاج أو النشاطات الاقتصادية. (المترجم)

من خلال نظام التفسير. ولا يمكن لأية خبرة مُدْرَكة أن تدحضها. ولكن بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون بهذه الفكرة، فإنها تمنح اليقين لَما يتعلّق بالمصير النهائي للتاريخ الإنساني.

ولسوف نبذل محاولة لنقد التفسير الإيماني للتاريخ في الفصل الأخير من هذا الكتاب، حيث سيتبيَّن أيضاً أنَّ بعضاً من أعظم المفكرين المسيحيين قد تنكَّر لهذه النظرية بوصفها وثنية. ولذلك لا ينبغي أن يُفسَّر الهجوم الموجَّه لهذا الشكل من التاريخانية، بوصفه هجوماً على الدين. وفي الفصل الحالي، ستستخدم عقيدة الشعب المختار فقط كمثال توضيحي. إِذْ يمكن تَفَهُّم قيمتها في حدّ ذاتها من كون أهم مميزاتها مشتركة مع المفهومَيْن الحديثَيْن للتاريخانية، واللذَّين سيشكل تحليلهما معاً الجزء الأعظم من هذا الكتاب - الفلسفة التاريخية للتمييز العنصري من جهة (اليمين)، والفلسفة التاريخية الماركسية من الجهة الأخرى جهة (اليسار). لأن عرقية الشعب المختار تحلُّ محل الشعب المختار المنتقى كأداة للمصير، والذي سيرث الأرض في النهاية (من اختيار جوبينو[1]). أما فلسفة ماركس التاريخية فتستبدلها بالطبقة المختارة، التي ستكون أداة خلق المجتمع اللاطبقي، وفي الوقت نفسه، الطبقة المقدَّر لها أن ترث الأرض. وكلتا النظريتَيْن تؤسّس تنبؤاتهما التاريخية على تفسير التاريخ الذي يؤدّي إلى اكتشاف قانون تطوره. ففي حالة العرقية يُعتقد في هذا بوصفه نوعاً من القانون الطبيعي؛ التفوّق البيولوجي لدم الجنس المختار يفسِّر مَسار التاريخ، الماضي، والحاضر، والمستقبل؛ وهو ليس سوى نضال الأجناس من أجل السيطرة. أمَّا في حالة فلسفة ماركس للتاريخ،

---

(1) آرثر جوبينو، 1816-1882، أرستقراطي وروائي فرنسي، اشتُهر بنظريته حول العرق الآري. خاصة في كتابه «عدم المساواة بين الأعراق».

فالقانون الاقتصادي؛ وقد فسَّر كل التاريخ بوصفه نضالاً للطبقات من أجل السيطرة الاقتصادية.

والسمة التاريخانية لهاتَيْن الحركتَيْن تجعل بحثنا يتضمن عدة موضوعات. وسنعود إلى النظريتَيْن في أجزاء لاحقة من هذا الكتاب. إذ تعود كل منهما مباشرة إلى فلسفة هيجل. ولذا ينبغي أن نتناول تلك الفلسفة أيضاً. ولأن هيجل يتبع بالأساس بعض فلاسفة قدامى معينين، فسيكون من الضروري أن تُناقش نظريات هيراقليطس، وأفلاطون، وأرسطو، قبل العودة إلى الأشكال الأكثر حداثة للتاريخانية.

الفصل الثاني

هيراقليطس

إننا لا نجد في اليونان حتى هيراقليطس نظريات يمكن مقارنتها - من حيث سماتها التاريخية - مع عقيدة الشعب المختار. ففي الديانة الهوميرية[1]، أو بالأحرى في التفسير الشِّركي[2] يُعَدُّ التاريخ نتاجاً للإرادة الإلهية. ولكن لا تضع الآلهة الهومرية قوانين عامة لتطور التاريخ. فما يحاول هوميروس أن يشدِّد عليه ويشرحه ليس وحدة التاريخ، وإنما بالأحرى افتقاره إلى الوحدة. إِذْ إن مؤلِّف المسرحية على مسرح التاريخ ليس إلهاً واحداً، وإنما عدة آلهة. وما يشترك فيه التفسير الهوميري مع التفسير اليهودي هو شعور ما غامض معيَّن بالمصير، وكذلك فكرة القوى التي تقف خلف الكواليس. بَيْدَ أن المصير النهائي طبقاً لهوميروس، ليس بادياً للعيان، وإنما يظل سرّاً على خلاف نظيره اليهودي.

(1) نسبة إلى هوميروس (القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد) وهو شاعر يوناني صاحب ملحمتي "الإلياذة" و"الأوديسة". (المترجم)

(2) أو التفسير الذي يقول بتعدد الآلهة. (المترجم)

وكان هزيود[1] هو أول يوناني يُدخل مذهباً تاريخياً بشكل أكثر وضوحاً، وربما كان متأثّراً بمصادر شرقية. فهو الذي استخدم فكرة الاتجاه العام أو النزعة العامة في التطور التاريخي. إن تفسيره للتاريخ متشائم، فعو يعتقد أن الجنس البشري، في تطوره ابتداءً من العصر الذهبي، يكون مصيره التدهور جسدياً وخُلقياً معاً. ولقد جاءت ذروة الأفكار التاريخية المختلفة عند فلاسفة الإغريق القدامى مع أفلاطون، الذي، في محاولة منه لتفسير التاريخ والحياة الاجتماعية للقبائل الإغريقية، وبصفة خاصة الأثينيين، رسم صورة فلسفية فخيمة للعالم. وكان متأثّراً بقوّة في مذهبه التاريخي بمختلف الرواد الأوائل، وبصفة خاصة هزيود، ولكن معظم التأثير الهام أتى من هيراقليطس.

كان هيراقليطس هو الفيلسوف الذي اكتشف فكرة التغيّر. وقبل هذا العصر، كان الفلاسفة اليونانيون متأثّرين بالأفكار الشرقية، وقد تصوَّروا العالم صَرْحاً هائلاً تكون فيه الأشياء المادية بمثابة مواد البناء. إنها شمولية الأشياء - أو ما يُطلَق عليه الكوزموس (وهو يبدو في الأساس نتاجاً شرقياً). وكانت الأسئلة التي سألها الفلاسفة لأنفسهم: «ما هي المادة الخام التي صُنع منها العالم؟ أو «كيف بُني، وما هو تصميمه الأساس الحقيقي؟»". ولقد رأوا أن الفلسفة، أو الفيزيقا (ولم يكن ثَمّة تمييز بين الاثنين لزمن طويل)، هي البحث في «الطبيعة»، أعني المادة الأصلية التي منها بُني هذا الصرح: العالم. أمّا العمليات التي تكون موضوع دراستهم فهي تتم إما داخل هذا الصَّرْح، أو كإضافة إلى بنائه، أو للمحافظة عليه، فهي بذلك تخرج الصَرْح من حالته المستقرة

(1) يعد هزيود (القرن الثامن) شاعراً يونانياً شهيراً، ويُعرَف بـ "أبي الشعر اليوناني التعليمي". (المترجم)

أساساً أو تعيده إلى هذه الحالة. كما أنهم يعتبرون هذه العمليات دورية (بصرف النظر عن العمليات المرتبطة بأصل الصرح، والسؤال «مَنْ الذي صنعه؟» سبق أن ناقشه الشرقيون، وكذلك هزيود وآخرون). وهذا المنحى الطبيعي للغاية، الطبيعي حتى بالنسبة للعديد منّا اليوم، تخطَّته عبقرية هيراقليطس. إذ كانت وجهة النظر التي أدخلها أنه لا يوجد مثل هذا الصَّرح، ولا البناء الثابت المستقر، ولا الكوزموس «فنظام الكون، في أحسن الأحوال، لا يعدو أن يكون مثل كومة نفاية تَبعْثَرت بالصدفة» وهذه واحدة من أقواله. لقد تصوَّر العالم ليس كَصَرْح، وإنما بالأحرى كعملية واحدة هائلة جبارة؛ ليس كمحصِّلة كلّية لجميع الأشياء، وإنما بالأحرى مجموع كل الحوادث، أو التغيّرات، أو الوقائع. «فكل شيء في تغيّر متواصل ولا شيء ثابت»، إنه شعار فلسفته.

ولقد أثّر اكتشاف هيراقليطس في تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة من الزمن. إذ يمكن أن توصف فلسفات بارمنيدُس، وديموقريطس، وأفلاطون، وأرسطو على نحو مناسب كمحاولات لحلِّ مشكلات تغيّر ذلك العالم الذي اكتشفه هيراقليطس. ولا يمكن أن نغالي في تقدير عظمة هذا الاكتشاف، فلقد وُصِفَ بأنه اكتشاف مروِّع، ويمكن مقارنة تأثيره بتأثير «زلزال، يبدو فيه كل شيء وكأنه يترنّح» ولا يداخلني شكّ في أن هذا الاكتشاف كان نتيجة للتجارب الشخصية المروِّعة التي عانى منها هيراقليطس من جرّاء الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في عصره. وكان هيراقليطس أول فيلسوف يتعامل ليس فقط مع «الطبيعة»، وإنما أكثر من ذلك مع المشكلات الأخلاقية والسياسية التي خَبِرَها في عصر الثورة الاجتماعية. وكانت الأرستقراطية القَبَلية اليونانية، في عصره هذا قد بدأت تُذعِن للقوّة الوليدة للديموقراطية.

ولكي نفهم تأثير هذه الثورة، علينا أن نتذكَّر رسوخ وصلابة الحياة الاجتماعية في ظلِّ الأرستقراطية القَبَلية. فلقد كانت الحياة الاجتماعية محكومة بمحرَّمات اجتماعية ودينية، وكان لكلِّ شخص مكانه المحدَّد في البناء الاجتماعي الكلّي، ويشعر كل شخص أن مكانه هذا مناسب، فهو المكان «الطبيعي»، الذي وضع فيه من قبل قوى تحكم العالم، كل شخص «يعرف مكانه».

وطبقاً للتقليد، فإن مكانَة هيراقليطس الخاصة أن يرث ملوك أفسوس الكهنة، ولكنه تخلَّى عن حقوقه هذه لصالح أخيه. وعلى الرغم من رفضه الأبيّ المشاركة في أن يحتلَّ مكاناً في الحياة السياسية لمدينته، فقد دعَم قضية الأرستقراطيين في محاولاتهم دون جدوى ضد المدِّ المتصاعد للقوى الثورية الوليدة. وتنعكس خبراته هذه، في المجالين الاجتماعي والسياسي في الشَذَرات المتبقية من مؤلفه. «ينبغي أن يَشنُق أهالي إفسوس أنفسُهُم رجلاً رجلاً، كلَّ البالغين، وأن يتركوا المدينة كي يحكمها الأطفال...» هذه واحدة من فوراته العاطفية، بمناسبة القرار الذي أصدره العامَّة بنفي هرمودورس أحد أصدقاء هيراقليطس الأرستقراطيين. ويُعَدَّ تفسيره لدوافع الناس مثيراً للغاية، إذ إنه يبيّن أن الشعارات المضادة للديموقراطية لم تتغيّر منذ أبكر عهود الديموقراطية «كانوا يقولون: لن يكون أي منّا هو الأفضل بيننا، وإذا برز شخص ما، عندئذ ليكن هذا في مكان آخر، وبين آخرين». يبرز هذا العداء للديموقراطية في كل فقرة من فقرات الشذرات:».. يملأ الغوغاء بطونهم كالسائمة... إنهم يتخذون من شعراء الملاحم ومن المعتقد الشعبي مرشدين لهم، متجاهلين أن الكثير مما يتخذونه

طالحٌ وأن القليل فقط هو الصالح... لقد عاش بياس بن توطامس[1] في برين، وكانت عبارته أفضل من عبارات أناس آخرين. فقد قال: «إن معظم الناس أشرار».. إن الرعاع لا يبدون أي اهتمام، ولا حتى بحجر عَثَرة يعترضهم على حين غَرَّة، ولا يمكنهم إدراك عبرة ما - رغم اعتقادهم بغير ذلك». ويقول في المحور نفسه: «يمكن أن يتطلَّب القانون أيضاً إطاعة رجل واحد». وثَمّة تعبير آخر لتوجهات هيراقليطس المحافظة، والمعادية للديموقراطية وهو، للمصادفة، مقبول تماماً من الديموقراطيين من حيث الشكل، وليس بالضرورة من حيث المضمون: «ينبغي أن يحارب الناس من أجل قوانين المدينة كما لو كانوا حوائطها».

بَيْدَ أن نضال هيراقليطس من أجل القوانين القديمة لمدينته كان بلا جدوى، إذ إن مرحلية كل الأشياء قد تركت انطباعاً قوياً في نفسه. وتعبِّر نظريته في التغيّر عن هذا الانطباع، فقال: «كل شيء في سريان. وإنك لا تستطيع أن تنزل مياه النهر الواحد مرتين». وقد جادل في صياغة هذا ضد الاعتقاد الذي يقول إن النظام الاجتماعي الموجود سيظلُّ إلى الأبد: «ولا ينبغي أن نتصرف كالأطفال متشبّثين بوجهة نظر ضيقة، كما لو كانت مفروضة علينا».

وهذا التأكيد على التغيُّر، وبصفة خاصة على التغيّر في الحياة الاجتماعية، يُعَدُّ سِمَة هامة، ليس فقط لفلسفة هيراقليطس وإنما للمذهب التاريخي بصفة عامة. أنْ تتغيّر الأشياء، وحتّى الملوك،

---

(1) بياس بن توطامس، أو بياس البريني، عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وهو أحد الحكماء السبعة، واعتبر من أبرز المدافعين عن الحق.

فهذه حقيقة يجب أَنْ يقنعَ بها خصوصاً أولئك الذين يعتبرون وضعهم الاجتماعي قضية مُسَلَّماً بها. فهناك الكثير مما يجب التسليم به. ولكن ثَمّة خاصية في المذهب التاريخي لفلسفة هيراقليطس أقل جدارة بالثناء من غيرها أَلَا وهي تأكيده الزائد على التغيّر مرتبطاً باعتقاده الإضافي في قانون المصير الحتمي والثابت.

لذلك فإننا نُواجَه بموقف يُعَدُّ سمة لمعظم، إِنْ لم يكن لكلٍّ، التاريخانيين، على الرغم من أَنَّه يبدوللوهلة الأولى متناقضاً مع التأكيد التاريخاني الزائد على التغيّر. وقد يمكننا شرح هذا الموقف إذا فسّرنا التأكيد التاريخاني الزائد على التغيّر كعلامة على مجهود نحتاجه للتغلُّب على مقاومته اللاواعية لفكرة التغيّر. وقد يشرح ذلك أيضاً التوتر العاطفي الذي يؤدّي بالعديد من التاريخانيين (وحتى في أيامنا هذه) إلى التشديد على جدّة ذلك السبق الذي يجب عليهم القول به. ومثل هذه الاعتبارات إنما توحي بخشية هؤلاء التاريخانيين من التغيّر، وأنهم لا يمكنهم أَنْ يقبلوا فكرة التغيّرمن دون صراع داخلي فعلي. ويبدو غالباً كما لو أنهم يحاولون طمأنة أنفسهم من فَقْد عالم ثابت بالتشبّث بوجهة النظر التي تذهب إلى أن التغيّر إنما يكون محكوماً بقانون لا يتغيّر (ولسوف نجد حتى عند بارمنيدُس وعند أفلاطون، النظرية التي تذهب إلى أن تغيّر العالم الذي نحيا فيه إنما هو وَهْمٌ، وأنه يوجد هنالك عالم لا يتغيّر أكثر حقيقية وبدرجة أكبر).

وفي حالة هيراقليطس، فإن التشديد على التغيّر إنما يؤدّي به إلى نظرية أن كل الأشياء المادية، سواء كانت جامدةً، أو سائلةً، أو غازيَّةً، إنما هي مثل اللهب - ولا تعدو أَنْ تكون عمليات أكثر من كونها أشياء، وأنها جميعاً تحوّلات من النار؛ فالأرض الصلبة ظاهرياً (والتي تتكون

من الرماد) إنما هي نار فحسب في حالة تحوُّل، وحتى السوائل (كالماء، والبحر) نارٌ متحوِّلة قد تصبح وقوداً، ربما على هيئة زيت. «فالتحوّل الأول للنار هو البحر، ولكن البحر نصفه أرض، ونصفه هواء ساخن». وعليه فإن جميع «العناصر» الأخرى - التراب، الماء، والهواء - تُعَدُّ ناراً متحوّلة. «فكل شيء هو تحوّل للنار، والنار إلى كل شيء، تماماً كتحوّل الذهب إلى سِلَع، والسلع إلى ذهب».

وبعد أن يكون هيراقليطس قد حوّل كل الأشياء إلى لهبٍ أو إلى عمليات مثل الاحتراق، فإنه يَلْمع في هذه العمليات قانوناً، أو مقياساً، أو علَّة، أو حكمة. وبعد أن يكون قد حطم الكوزموس كصرح، وأعلنه كومة من النفاية، فإنه يعود ويدخله مرة أخرى باعتباره نظاماً مقدَّراً من الحوادث في عالم العمليات الكونية.

فكلُّ عملية في العالم، والنار ذاتها بصفة خاصة، تتطوَّر وفقاً لقانون محدد، يعد بمثابة مقياس للعملية، وهو قانون محتَّم ولا يقاوَم، وهو في ذلك يشبه تصوّرنا الحديث للقانون الطبيعي، فضلاً عن القوانين التاريخية أو التطورية للتاريخانيين المُحْدَثين. ولكنه يختلف عن هذه التصورات بقدر ما هو حُكْمٌ يسانده حُكْم عقابي كما هو الحال في القوانين التي تفرضها الدولة. والإخفاق هذا في التفرقة بين القوانين الشرعية أو المعايير من جانب، والقوانين الطبيعية أو الانتظامات من جانب آخر، إنما هو سمة من سمات التحريم القَبَلي؛ فكلا نوعَيْ القانون يعامَل سواء بسواء بوصفه قانوناً سحرياً مما يجعل النقد العقلاني للمحرَّمات التي هي من صنع البشر غير وارد، في محاولة لتحسين الحكمة النهائية وعلّة القوانين أو انتظامات العالم الطبيعي: «تنشأ كل الحوادث عن ضرورة المصير. فالشمس لَنْ تحيد عن

مسارها المقدّر؛ وإلَّا ستعرف آلهات المصير، خادمات العدالة كيف يعثرن عليها. «بَيْدَ أن الشمس لا تطيع القانون فحسب، فالنار التي على هيئة الشمس و(كما سنرى) على هيئة صواعق زيوس الرهيب، تراقب القانون، وتصدر الحُكم طبقاً له. «فالشمس هي الحامية والحارسة للعهود، فهي التي تحدِّد وتحكُم وتعلن وتوضّح التغيّرات والفصول التي تولِّد كل شيء... إن هذا الترتيب الكونيّ، والذي هو نفسه بالنسبة إلى كل الأشياء، لم يكن مخلوقاً، لا من قِبَل الآلهة ولا من قِبَل الإنسان، كان دائماً ولا يزال، ولسوف يظلُّ، ناراً حية أبداً، تتوهَّج وفقاً لمقياس، وتخبو وفقاً لمقياس... وفي اندفاعها إلى الأمام فإن النار سوف تمسّك، وتحاكِمُ، وتُنفِّذ أحكامها على كل شيء».

وبالإضافة إلى فكرة التاريخاني عن المصير الذي لا يلين، فإننا كثيراً ما نجد عنصر التصوّف، ولسوف نقدِّم تحليلاً نقدياً للتصوّف في الفصل الرابع والعشرين. ولكنني أودُّ هنا فقط أن أُبيّن الدور المعادي للعقلانية؛ والتصوّف في فلسفة هيراقليطس؛ فهو يكتب قائلاً: «إن الطبيعة تحب أَنْ تتخفّى»؛ «إن اللّه الذي يوجد كاهنه في دلفي لا يفشي ولا يخفي، وإنما هو يعبّر عن مراده من خلال تلميحات». إن ازدراء هيراقليطس لأكثر العلماء ميلاً إلى الإمبيريقية لهو تصرف نمطي لهؤلاء الذين تبنّوا هذا الاتجاه: «إن الذي يعرف أشياء عديدة ليس بحاجة إلى عقول عديدة، وإلاَّ لكان هزيود وفيثاغورث، وكذلك أكسينوفان قد امتلكوا المزيد منها. أما فيثاغورث فهو الجدُّ الأكبر لكل الدَجَّالين». وتمضي النظرية الصوفية للفهم الحدسي على هذا المنوال من تحقير العلماء. إذ تأخذ نظرية هيراقليطس نقطة بدايتها من حقيقة أننا في يقظتنا، نعيش في عالم مشترك a common world كما أننا نستطيع

الاتصال والتحكُّم ومراجعة كل منا للآخر، وهنا تتبدَّى الثقة في أننا لسنا ضحايا الوهم. وتعطى هذه النظرية معنىً آخر، رمزياً صوفياً. فهي نظرية الحَدْس الصوفي الذي يعطى للمختارين، أولئك الذين يكونون في حالة يقظة، ولديهم القدرة على أن يروا ويسمعوا، ويتحدثوا: «لا ينبغي على المرء أن يتصرَّف وأن يتحدث كما لو كان نائماً... فأولئك المتيقظين لديهم عالم مشترك واحد، وأولئك النائمون يتحوّلون إلى عوالمهم الخاصة... إنهم لعاجزون عن السماع والحديث معاً... وحتى لو كانوا يسمعون فهم أشبه بالصُّمِّ. وينطبق عليهم المثل: إنهم حاضرون ومع ذلك فإنهم غائبون... شيء واحد ووحيد هو الحكمة: أَنْ نفهم الفكر الذي يقود كل شيء من خلال كل شيء. «فالعالم الذي تكون فيه الخبرة مشتركة لكلٍّ مَن هم متيقظون هو الوحدة الصوفية، وحدة كل الأشياء التي يمكن أن تُدْرك بالعقل فقط: «ينبغي على المرء أن يتبع ما هو مشترك للجميع... والعقل مشترك للجميع... الكلّ يصبح واحداً والواحد يصبح كلاً... فالواحد الذي هو الحكمة يشاء ولا يشاء أنْ يُسمّى زيوس.. إنها الصاعقة التي تقود كل الأشياء».

ونكتفي بهذا القدر عن الملامح الأكثر عمومية لفلسفة هيراقليطس المتعلقة بالتغيّر الكوني والمصير الخفي. وتنشأ عن هذه الفلسفة نظرية القوى المحرِّكة خلف كل التغيّرات وهي نظرية تعرض سمتها التاريخانية بتأكيدها على أهمية «الحراكية الاجتماعية» كمقابل ل»السكونية الاجتماعية». إن رؤية هيراقليطس للطبيعة بصفة عامة بأنها ذات بُعْدٍ ديناميكي، وللحياة الاجتماعية بصفة خاصة، إنما تؤَكِّد وجهة النظر التي تقرِّر أن فلسفته انبثقت عن اضطرابات اجتماعية وسياسية عاناها. لأنه يعلن أن النزاع السياسي أو الحرب هو الحركية وأيضاً

المبدأ الخالق لكل تغيّر، وبصفة خاصة لكلِّ الاختلافات بين الناس. ولكونه تاريخانياً نمطياً، فإنه يقبل بحُكْم التاريخ بوصفه حُكْماً خُلُقياً؛ لأنه يتمسَّك بأن ما تُسْفر عنه الحرب إنما هو عادل دائماً؛ «فالحرب هي الأب وهي الملك لكل شيء. فهي تبرهن على أن البعض آلهة، والبعض الآخر مجرَّد بشر، تحوّل هؤلاء إلى عبيد وأولئك إلى سادة... وينبغي أن يعرف المرء أن الحرب عالمية، وأن العدالة - القضية - هي النزاع، وأن كل شيء يتطور من خلال النزاع وبواسطة الضرورة».

ولكنْ لو كانت العدالة هي النزاع والحرب؛ ولو كانت «آلهات المصير» هي في الوقت نفسه «خادمات العدالة»؛ ولو كان التاريخ، أو بدِقَّة أكثر، إذا كان النجاح، أي النجاح في الحرب، إنما هو معيار الجدارة والاستحقاق، فإن مستوى الجدارة ينبغي أن يكون ذاته «في تدفّق» أو «في تغيّر متواصل». ويواجه هيراقليطس هذه المشكلة برؤيته النسبية، ومذهبه في وحدة الأضداد، وهذه تنشأ عن نظريته في التغيّر (والتي تظلُّ أساس نظرية أفلاطون بل والأكثر من ذلك نظرية أرسطو). فينبغي للشيء المتغيّر أن يتخلَّى عن خاصية ما وأن يكتسب الخاصية المضادة. وعليه فالشيء أكثر منه عملية تحوّل من حالة إلى حالة مضادة، مما يعني توحيداً للحالات المتضادة؛ فالأشياء الباردة تصبح ساخنة والأشياء الساخنة تصبح باردة، وما هو رطب يصبح جافاً، وما هو جاف يصبح رَطْباً... ويُمكِّننا المرض من أن نقِّدر الصحة حقَّ قَدْرِها... والحياة والموت بوصفهما اليقظة والنوم، وكذلك الشباب والكهولة، فكلها شيء واحد، إذ يتحوّل الواحد منها إلى الآخر والعكس بالعكس... فما يتصارع مع ذاته يصبح متورِّطاً مع ذاته؛ فثَمّة رباط أو انسجام يؤدّي إلى الارتداد والتوتر، كما هو الحال في

القوس أو القيثارة... تنتمي الأضداد كل منها إلى الآخر، وينتج أفضل انسجام من التنافر، ويتطور كل شيء بالنزاع... إن الطريق الذي يؤدّي إلى أعلى والطريق الذي يؤدّي إلى أسفل هما طريق واحد... كما أن الطريق المستقيم والطريق الملتوي شيء واحد... وبالنسبة للآلهة، فكل الأشياء تُعَدُّ جميلة، وخَيِّرة وعادلة؛ ومع ذلك، فلقد اعتبر البشر بعض الأشياء عادلة، وبعضها الآخر غير عادل... إن الجيد والرديء لهما شيء واحد».

بَيْدَ أن نسبية القيم (التي يمكن حتى وصفها بالنسبية الأخلاقية) المعبَّر عنها في الشذرة الأخيرة لم تمنع هيراقليطس من أن يطوِّر نظرية أخلاقية رومانسية وقَبَلية للمجد، والمصير، وتفوّق الإنسان العظيم، انطلاقاً من نظرية في عدالة الحرب وحكم التاريخ، وكل هذا يشبه بشكل مدهش بعض الأفكار الحديثة جداً. «فمَنْ يسقط مقاتلاً ستمجِّده الآلهة وسيمجِّده البشر.. وكلَّما عَظُمَت السقطة كان المصير مجيداً أكثر.. فالأفضل يبحث عن شيء واحد يفوق كل الأشياء الأخرى ألا وهي: الشهرة الأبدية.. إن رجلاً واحداً يساوي أكثر من عشرة آلاف رجل، إذا كان عظيما».

ومن المدهش أن نجد في هذه الشّذَرات المبكرة، والتي يرجع تاريخها إلى حوالي سنة 500 ق.م.، الكثير من سمات التوجُّهات الحديثة للنزعة التاريخية والمعادية للديموقراطية. ولكن بقطع النظر عن حقيقة أن هيراقليطس كان مُفكّراً ذا قوّة وأصالة غير مسبوقتيْن، وأنه نتيجة لذلك أصبحت العديد من أفكاره (بواسطة أفلاطون) أجزاء من صُلب التراث الفلسفي، فإن التشابه المذهبي قد يمكن تفسيره، إلى حدٍ ما، بتشابه الشروط الاجتماعية في الفترات الزمنية المناظرة. ويبدو

الأمر كما لو أن الأفكار التاريخانية تعرض نفسها ببساطة في أوقات التغيّر الاجتماعي العظيم. لقد ظهرت عندما تحطَّمت الحياة القَبَلية الإغريقية، وأيضاً عندما تشتّت اليهود تحت تأثير الفتح البابلي. وثَمّة قليل من الشكّ، على ما أعتقد، في أن فلسفة هيراقليطس إنما هي تعبير عن شعور بالضياع؛ شعور يبدو أنه رَدُّ فعل نمطي لتفكُّك الأشكال القَبَلية القديمة للحياة الاجتماعية. وفي أوربا الحديثة، أُعيد إحياء الأفكار التاريخانية أثناء الثورة الصناعية، وبصفة خاصة من خلال تأثير الثورات السياسية في أمريكا وفرنسا. ويبدو أنه أكثر من مجرَّد مصادفة أن هيجل، الذي تبنّى الكثير من فكر هيراقليطس ومرَّره إلى كل الحركات التاريخانية الحديثة، كان ناطقاً بلسان الرجعية ضد الثورة الفرنسية.

الفصل الثالث

نظرية أفلاطون في الصوَر أو المُثُل

1

عاش أفلاطون فترة حروب ونزاع سياسي، كانت، كما نعلم جميعاً، أكثر اضطراباً حتى من تلك التي عاناها هيراقليطس. فحينما كان يشبُّ عن الطوق، أدَّى انهيار الحياة القَبَلية للإغريق في أثينا، مسقطَ رأسه، إلى فترة من الطغيان، وأخيراً إلى تأسيس ديموقراطية حاولت أنْ تحمي نفسها بحماسة ضد أية محاولات لإعادة الطغيان أو حكم الأقلية، أعني حكم العائلات الأرستقراطية الرائدة. وأثناء شبابه، كانت أثينا الديموقراطية غارقة إلى أُذنيها في حرب ضروس ضد إسبرطة، رائدة حكم البلوبونيز التي حافظت على العديد من قوانين وعادات الأرستقراطية القَبَلية القديمة، واستمرَّت الحرب البلوبونيزية، مع بعض توقف، لمدة ثمانية وعشرين عاماً (ولسوف يتبيَّن في الفصل العاشر، حيث سيتمُّ عرض الخلفية التاريخية بتفصيل أكبر، أنَّ الحرب لم تَنْته مع سقوط أثينا في عام 404 ق.م.، كما يؤكِّد البعض أحياناً). وُلد أفلاطون أثناء الحرب، وكان عمره حوالي أربعة وعشرين عاماً عندما

وضعت الحرب أوزارها. ولقد جلبت معها أوبئة مريعة، وفي عامها الأخيرجَلَبَت المجاعة، وسقوط مدينة أثينا، والحرب الأهلية، وحكم الرعب، الذي يُسمَّى عادة بحكم الطغاة الثلاثين، وكان اثنان من أعمام أفلاطون يقودان هذه الطغمة وقد فقدا حياتيهما في محاولة فاشلة للدفاع عن النظام ضد الديموقراطيين. إن إعادة تأسيس الديموقراطية وحلول السلام لم تعط مهلة لأفلاطون. فمعلّمه سقراط المحبَّب إلى نفسه، والذي جعل منه فيما بعد المتحدث الرئيسي لمعظم محاوراته قد حوكِمَ وأُعدِم. ويبدو أن أفلاطون نفسه كان في خطر، فرحل عن أثينا مع رفاق آخرين لسقراط.

ولقد أصبح أفلاطون في ما بعد، بمناسبة زيارته الأولى لصقلية، واقعاً في أحابيل الدسائس السياسية التي حيكت في بلاط ديونيس الأكبر طاغية سيراقوسة، وحتى بعد عودته إلى أثينا وتأسيس الأكاديمية، استمرَّ أفلاطون، مع بعض تلاميذه، في تحمُّل قسطٍ نشيطٍ، وفي الختام، مشؤوم من المؤامرات والثورات التي طُبِعَت بها السياسة السيراقوسية.

إن هذا العرض المقتضب للأحداث السياسية قد يساعدنا على فهم تلك المؤشرات في أعمال أفلاطون، كما في أعمال هيراقليطس، التي توضح مدى معاناته في ظلِّ القلاقل السياسية والأخطار في عصره.

وكان أفلاطون، شأنه في ذلك شأن هيراقليطس، من سلالة ملكية؛ على الأقل في ما تدَّعيه الدعاوى التقليدية من أن عائلة أبيه تنحدر في نَسَبها من كودروس، آخر الملوك القَبَليين لأتيكا. وكان أفلاطون شديد الفخر بعائلة أمه التي، كما يوضح في محاورتيه (شارميدس وتيماوس)، تمتُّ بصلة قرابة إلى صولون مشرِّع أثينا. أمَّا عَمَّاه كريتياس وشارميدس، من قواد الطغاة الثلاثين، فينتميان أيضاً لعائلة أمه. وبتقليد

عائلي مثل هذا، من المتوقَّع أن يكون لدى أفلاطون اهتمام عميق بالشؤون العامّة. ومعظم كتاباته إنما تُحقِّق هذا التوقع في حقيقة الأمر. فهو ذاته يروي (إذا ما كان خطابه السابع أصلياً) بأنه كان منذ البداية يهتم أكثر من أي شيء آخر بالنشاط السياسي. ولكنه قد فزع من تجاربه المريرة في شبابه «ولَمَّا وجدت كل شيء يترنَّح ويتغيّر بلا هدف، شعرت بأنني مصاب بدوار وقانط». وأعتقد أن شعوره بأن المجتمع، بل وكل شيء في سيال، هو الدافع الأساسي وراء فلسفته كما هو الحال مع فلسفة هيراقليطس، ولقد لَخَّص أفلاطون خبرته الاجتماعية، تماماً كما فعل سَلَفَه التاريخي، بتقديم قانون للتطور التاريخي. وطبقاً لهذا القانون، الذي سُيناقش بتفصيل أكثر في الفصل التالي، فإن كل تغيّر اجتماعي إِمَّا أن يكون فساداً أو انحلالاً أو تفسُّخاً.

ويشكِّل هذا القانون الأساسي، من وجهة نظر أفلاطون، جزءاً من قانون كوني – قانون يتحكَّم في كل الأشياء المخلوقة أو المتولِّدة. فكل الأشياء المتدفّقة، وكل الأشياء المتولِّدة مصيرها الانحلال، ولقد شعر أفلاطون، مثله في ذلك مثل هيراقليطس، بأن القوى الفاعلة في التاريخ إنما هي قوى كونية.

ومع ذلك، فمن المؤكدَّ تقريباً أن أفلاطون اعتقد بأن قانون التفسُّخ هذا ليس هو القصة بكاملها. فلقد وجدنا عند هيراقليطس، نزعة إلى النظر لقوانين التطور بوصفها قوانين دورية، فهي توضع بعد القانون الذي يحدِّد التتابع الدوري للفصول. وبالمثل، يمكننا أن نجد في بعض أعمال أفلاطون، اقتراحاً بعام أعظم (الذي يبدو أنه يقدر بـ 36000 عام من الأعوام العادية) فيه فترة تحسّن أو تولُّد تناظر على الأرجح الربيع والصيف، وفترة تفسُّخ وانحلال تناظر الخريف والشتاء.

وطبقاً لإحدى محاورات أفلاطون (محاورة السياسي)، فإن العصر الذهبي، عصر كرونوس، وهو العصر الذي يحكم فيه كرونوس بنفسه العالم، والذي يبعث فيه البشر من الأرض - يُتبَع بعصرنا نحن، عصر زيوس، وهو عصر تتخلَّى فيه الآلهة عن العالم، وتتركه لموارده الخاصة، وهو بالتالي عصر ازدياد الفساد. وفي قصة السياسي هناك أيضاً إشارة إلى أنه، بعد بلوغ الفساد ذروته، سوف تتولَّى الآلهة دَفَّة السفينة الكونية، وسوف تبدأ الأشياء في التحسُّن من جديد.

وليس من المؤكَّد مدى اقتناع أفلاطون بقصة السياسي. فلقد أوضح تماماً أنه لم يعتقد بأن كل ما جاء فيها صادق حرفياً. ومن الناحية الأخرى، لا يمكن أن يداخلنا أدنى شكّ في أنه تصور التاريخ الإنساني في إطار كوني، وأنه كان مقتنعاً بأن عصره الخاص إنما هو أحد عصور الفساد العميق - وربما يكون أعمقها فساداً - وأن مجمل الفترة التاريخية السابقة تُحكَم بميلٍ فطري نحو الانحلال، ميلٍ يتقاسمه كل من التطور التاريخي والتطور الكوني. ولست متأكداً تماماً ما إذا كان أفلاطون معتقداً بضرورة بلوغ هذا الميل مداه عند نقطة الفساد الأعظم. ولكنه اعتقد بالتأكيد في إمكانيتنا كبشر، ببذل جهد خارق لكسر هذا الاتجاه التاريخي المشؤوم، ووضع نهاية لعملية الانحلال.

2

ومع كَثْرَة أوجه التشابه بين أفلاطون وهيراقليطس، نضع إصبعنا هنا على نقطة خلاف هامة. فقد كان أفلاطون يعتقد أنه من الممكن تحطيم قانون المصير التاريخي، أي قانون الانحلال، بواسطة الإرادة الخُلُقية للإنسان، المُدَعَّمة بقوّة العقل الإنساني.

وليس من الواضح تماماً كيف وَفّق أفلاطون وجهة النظر هذه مع اعتقاده في قانون المصير. ولكن هناك بعض المؤشّرات التي يمكن أن توضح المسألة.

اعتقد أفلاطون أن قانون التفسُّخ يتضمَّن التفسُّخ الخُلُقي. ويعتمد التفسُّخ السياسي بشكل رئيسي، في نظره، على التفسُّخ الخُلُقي (والافتقار إلى المعرفة)، والتفسُّخ الخلُقي بدوره راجع، وبشكل رئيسي، إلى التفسُّخ العنصري. هذه هي الطريقة التي يعبِّر بها القانون الكوني العام عن نفسه في مجال الشؤون الإنسانية.

ولذلك فنحن نفهم إمكانية تطابق نقطة التحوّل الكوني العظيم مع نقطة التحوّل في الشؤون الإنسانية - المجال الخُلُقي والعقلي - وأن ذلك قد يحدث بمجهود إنساني خُلُقي وعقلي. وربما يكون أفلاطون قد اعتقد في أنَّ، حدوث نقطة التحوّل الكونية سيعبِّر عن نفسه بقدوم واضع قانون أعظم، تكون قدراته على الفكر، وإرادته الخُلُقية قادرة على وضع نهاية لفترة الانحلال السياسي، تماماً كما يعبر قانون الانحلال العام عن نفسه بالانحلال الخلقي المؤدي إلى الانحلال السياسي. ويبدو على الأرجح أن النبوءة بعودة العصر الذهبي، في محاورة السياسي، وهو العصر الألفي الجديد، إنما هو تعبير عن مثل هذا الاعتقاد جاء في صورة أسطورة. وأيًّا كان الأمر، فقد اعتقد أفلاطون بالتأكيد في كل من الميل التاريخي العام نحو الانحلال، وإمكانية منع المزيد من الانحلال في المجال السياسي، وذلك عن طريق تعطيل كل تغيّر سياسي. وكان هذا هو الهدف الذي ظلَّ يجاهد للوصول إليه. محاولاً تحقيقه عن طريق تأسيس دولة خيالية من شرور كل الدول الأخرى، لأنها لا تتفسُّخ، ولأنها لا تتغيّر. الدولة الخالية من

شر التغيّر والفساد إنما هي الأفضل والأكمل. إنها دولة العصر الذهبي التي لا تعرف التغيُّر. إنها الدولة المجمَّدة.

3

وبالاعتقاد في مثل هذه المدينة المثالية التي لا تتغيّر، ينحرف أفلاطون انحرافاً جَذْرياً عن عقائد التاريخانية التي لمسناها عند هيراقليطس. وفضلاً عن أهمية هذا الاختلاف، فإنه يثير نقاط تشابه إضافية بين أفلاطون وهيراقليطس.

فهيراقليطس، على الرغم من جرأة تعليله، يبدو أنه قد أَحْجَم عن فكرة إحلال الفوضى محل النظام الكوني. ويبدو أنه قد واسى نفسه عن فَقْد العالم الثابت بالتشبُّث بوجهة النظر التي ترى أن التغيّر محكوم بقانون غير متغيّر. وهذا الميل إلى الإحجام عن النتائج النهائية للتاريخانية يُعَدُّ سمة للعديد من التاريخانيين.

ويضْحى هذا الميل عند أفلاطون، أعظم من غيره (لقد كان هنا واقعاً تحت تأثير فلسفة بارمنيدس أعظم نُقَّاد هيراقليطس). عمم هيراقليطس خبرته عن التدفّق الاجتماعي بتمديدها على عالم «الأشياء جميعاً». ولقد نوَّهت إلى أن أفلاطون فعل الشيء نفسه. بَيْدَ أن أفلاطون قد سحب أيضاً اعتقاده هذا في الدولة الكاملة التي لا تتغيّر على عالم كل الأشياء. فقد اعتقد أن كل نوع من الأشياء العادية أو المنحلَّة يناظر أيضاً شيئاً كاملاً لا ينحلُّ. وهذا الاعتقاد في الأشياء الكاملة وغير المتغيّرة، يُسمَّى عادة بنظرية الصوَر أو المُثُل، والتي أمست عقيدة مركزية لفلسفته.

فاعتقاد أفلاطون بأن من الممكن بالنسبة لنا أن نخرق قانون المصير

الحديدي، وأن نتجنَّب الانحلال بتعطيل كل تغيّر، يُبَيّن أن ميوله التاريخانية قد بلغت حدوداً محددة. إن أي مذهب تاريخي مكتمل وغير تصالحي ليتردد في الاعتراف بأن الإنسان يمكنه، من خلال أي مجهود كان، أن يغير قوانين المصير التاريخي حتى بعد أن يكون قد اكتشفها. وقد يتمسَّك هذا المذهب بعدم استطاعة الإنسان أن يعمل ضد هذه القوانين، إذ إن كل خططه وأفعاله إنما هي وسائل تحقق بها قوانين التطوّر الحتمية مصيره التاريخي؛ مثلما هو الحال مع أوديب الذي واجه مصيره بسبب النبوءة، والتدابير التي اتخذها أبوه كانت لتجنُّبها وليس لمعارضتها. ولكي نكتسب فهماً أفضل لهذا الموقف التاريخاني، ولكي نحلِّل النزعة المضادة لاعتقاد أفلاطون بإمكانية التأثير على المصير، فإنني سوف أقابل بين المذهب التاريخي كما نجده عند أفلاطون، وبين الأطروحة المضادة له تماماً والمسماة بنزعة الهندسة الاجتماعية، وهي موجودة أيضاً عند أفلاطون.

4

لا يطرح المهندس الاجتماعي أيَّة أسئلة متعلِّقة بالميول التاريخية أو مصير الإنسان. فهو يعتقد أن الإنسان هو سيّد مصيره الخاص وأنه، وفقاً لأهدافنا، يمكننا أن نؤثِّر على، أو أن نغير، تاريخ الإنسان كما سبق أن غيَّرنا وجه الأرض. وهو لا يؤمن بأن هذه الأهداف مفروضة علينا من خلفيّتنا التاريخية أو من اتجاهات التاريخ، وإنما بالأحرى هي مُختارَة، أو حتى مخلوقة من قبلنا نحن، تماماً كما نخلق أفكاراً جديدة أو أعمالاً فنية جديدة أو منازل جديدة. وعلى نقيض التاريخاني الذي يعتقد بأن الفعل السياسي الفطن ممكنٌ، فقط إذا كان المسار المستقبلي للتاريخ محدداً مسبقاً، فإن المهندس الاجتماعي يعتقد بأن الأساس العلمي

لعلم السياسة سيكون شيئاً مختلفاً تماماً، سيتألف من معلومة واقعية ضرورية لبناء أو تغيير المؤسسات الاجتماعية، طبقاً لرغباتنا وأهدافنا. وقد يُنبئنا علم مثل هذا بما هي الخطوات التي ينبغي أن نتخذها، إذا رغبنا في أن نتجنّب مثلاً كساداً، أو نحدث كساداً؛ أو إذا رغبنا أن نجعل توزيع الثروة متساو أكثر، أو أقل. وبعبارة أخرى، يتصور المهندس الاجتماعي القاعدة لعلم السياسة وكأنها شيء ما شبيه بتكنولوجيا اجتماعية. (فيقارنه أفلاطون، كما سنرى، بالخلفية العلمية للطب)، على عكس التاريخاني الذي يفهمه بوصفه علم الاتجاهات التاريخية الثابتة.

ولا ينبغي أَنْ يُستدلَّ مما سبق أن ذكرته عن موقف المهندس الاجتماعي، أنه ليس ثَمّة اختلافات هامة في معسكر المهندسين الاجتماعيين. بل على العكس من ذلك، فإن الاختلافات بين ما أدعوه «الهندسة الاجتماعية المتدرِّجة»، و«الهندسة الاجتماعية اليوتوبية» هو أحد الموضوعات الرئيسة لهذا الكتاب (قارن بصفة خاصة الفصل التاسع، حيث سأقدِّم أسبابي للدفاع عن الأولى ومعارضة الأخيرة). ولكنني أهتم في الوقت الحاضر فقط بالمقابلة بين التاريخانية والهندسة الاجتماعية. وربما يمكن توضيح هذه المقابلة أكثر إذا نظرنا في الاتجاهات المتبناة من قبل التاريخاني أو من قبل المهندس الاجتماعي تجاه النُّظُم الاجتماعية، أعني أشياء مثل شركة تأمين أو قوّة منظَّمة من الشرطة، أو حكومة، أو ربما محل بقالة.

يميل التاريخاني إلى النظر للمؤسسات الاجتماعية بشكل رئيس من منظور تاريخها، أعني، أصلها، وتطورها، وأهميتها الحاضرة والمستقبلية. وربما يشدِّد على أن أصلها إنما يرجع إلى خطة محددة أو

تخطيط محدد، وإلى مسعى نحو أهداف محددة؛ إمَّا إنسانية أو إلهية، أو ربما يقرِّر أنها لا تُصمَّم لخدمة أية أهداف محددة بوضوح، وإنما هي على الأرجح التعبير المباشر لغرائز وشهوات معينة؛ أو ربما يقرِّر أنها أفادت في وقت ما، بوصفها وسائل، نحو أهداف محددة، ولكنها قد فقدت هذه الخاصّية. أمَّا المهندس الاجتماعي والتكنوقراطي، من جهة أخرى، فإنه قد لا يولي اهتماماً كبيراً بأصل المؤسسات أو بالنوايا الأصلية لمؤسسيها، على الرغم من أنه لا يوجد سبب يجعله لا يعترف بأن «قلة فقط من المؤسسات الاجتماعية مخططة بوعي، بينما الغالبية العظمى منها قد «نَمَت بوصفها نتائج غير مخطّطة لأفعال إنسانية». ومن المرجَّح أن يطرح مشكلته على النحو التالي: لو أن كذا وكذا هي أهدافنا، فهل هذه المؤسسات مخططة جيداً ومنظَّمة بحيث تخدم هذه الأهداف؟ وكمثال على ذلك دعنا نأخذ مؤسسة التأمين. فالمهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي لن يقلق كثيراً على مسألة ما إذا كان التأمين قد نشأ بوصفه عملاً استثمارياً؛ أو أن رسالته التاريخية خدمة الصالح العام. بَيْدَ أنه ربما ينتقد مؤسسات تأمين معينة، مبيناً مثلاً كيفية زيادة أرباحها، أو شيئاً مختلفاً تماماً، كيفية زيادة الفائدة التي تعود على الجمهور. وسيقترح طرقاً تمكّنها من زيادة كفاءتها في خدمة هذا الهدف أو ذاك. وكمثال آخر على مؤسسة اجتماعية، ننظر إلى قوّة الشرطة. ربما يصفها بعض التاريخانيين بأنها أداة لحماية الحرية والأمن، في حين يصفها آخرون بأنها أداة لحكم الطبقة وللاضطهاد. ومع ذلك ربما يقترح المهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي مقاييس ستجعلها أداة مناسبة لحماية الحرية والأمن، وربما يصمِّم أيضاً تدابير تمكِّنها من التحوّل إلى سلاح قوي لحكم الطبقة (وفي أداء وظيفته

كمواطن، يجدُّ في طلب غايات معينة يعتقد فيها، فقد يطالب بأن هذه الغايات، والتدابير المناسبة يتعين تَبنّيها. ولكن لأنه تكنوقراطي، فلسوف يميّز بعناية بين مسألة الغايات واختيارها، ومسائل متعلقة بالوقائع، أعني المؤثرات الاجتماعية لأي تدبير قد يتبنَّاه).

وإذا ما تحدثنا بعمومية أكثر، يمكننا القول إن المهندس أو التكنوقراطي يطرح نُظُماً بشكل عقلاني باعتبارها وسائل لخدمة أهداف معينة، وأنه كتكنوقراطي يحكم عليها جميعاً طبقاً لملاءمتها، وفعاليتها، وبساطتها، إلخ. أمَّا التاريخاني فلسوف يبذل محاولة على الأرجح لاكتشاف أصل ومصير هذه المؤسسات من أجل تقويم «الدور الحقيقي» الذي لعبته في تطور التاريخ، مقيِّماً إيَّاها، مثلاً بوصفها «رغبات إلهية» أو بوصفها «حتمية القدر» أو بوصفها «خدمة لاتجاهات تاريخية هامة»، إلخ. ولا يعني كل هذا أن المهندس الاجتماعي أو التكنوقراطي سيقتصر على التأكيد بأن المؤسسات إنما هي وسائل لغايات، أو أدوات؛ وربما يعرف جيداً حقيقة أنها، من وجوه هامة عديدة، مختلفة جداً عن الأدوات الميكانيكية أو الآلات ولن ينسى، مثلاً، أنها «تنمو» بطريقة مشابهة (على الرغم من أنها ليست متساوية بأية طريقة من الطرق) لنمو الكائنات العضوية، وتلك هي الحقيقة ذات الأهمية البالغة بالنسبة إلى المهندس الاجتماعي. هو لا يقصر نفسه على فلسفة «أداتية» لمؤسسات اجتماعية. (لن يقول أحد عن برتقالة إنها أداة، أو وسيلة لغاية، ولكننا غالباً ما ننظر للبرتقال بوصفه وسيلة لغاية. مثلاً، إذا رغبنا في أكله، أو ربما في المتاجرة به للحصول على رزقنا ومعاشنا).

ويظهر الاتجاهان، التاريخاني، والهندسي الاجتماعي، أحياناً

في توافيق نمطية. ولعلَّ أقدر مثال وأكثره تأثيراً في هذه التوافيق هو الفلسفة الاجتماعية والسياسية لأفلاطون. إنها تجمع عناصر تكنولوجية واضحة إلى حدّ ما في المقدمة، على خلفيتها مجموعة دقيقة من السمات التاريخانية النمطية. ومثل هذه التوافيق تعتبر ممثلة لعدد كبير من الفلاسفة الاجتماعيين والسياسيين الذين قدَّموا في ما بعد ما يُسمَّى بالنُّظُم اليوتوبية. وتنصح كل هذه النُّظم بنوع ما من الهندسة الاجتماعية، لأنها تتطلَّب تَبَنّي بعض الأساليب المؤسساتية، والتي قد لا تكون أحياناً واقعية، لتحقيق أهدافها. ولكن عندما نبادر إلى تمحيص هذه الغايات، فإننا كثيراً ما نكتشف أنها محددة من خلال التاريخانية. وتعتمد الأهداف السياسية لأفلاطون، على وجه الخصوص، وفي جانب كبير منها، على مذاهبه التاريخية. فأولاً، هدفه الهروب من التدفّق الهيراقليطي، الذي يعبِّر عن نفسه في الثورة الاجتماعية والانحطاط التاريخي. وثانياً، يعتقد أن هذا يمكن إتمامه عن طريق تشييد مدينة فاضلة مُحْكَمة إلى حدّ يجعلها لا تشارك في الاتجاه العام للتطور التالي. وثالثاً، يعتقد أن نموذج، أو أصل، مدينته الفاضلة يمكن أن يوجد في الماضي البعيد، في عصر ذهبي موجود في فجر التاريخ، لأنه لو كان العالم يتحلل مع الزمن، إذن لوجدنا الكمال يزداد كلما عدنا أكثر صوب الماضي. فالمدينة الفاضلة شيء ما شبيه بالسَلَف الأول، الأب الأول للمدن المتأخرة، التي هي، كما كانت، الخَلَف المنحطّ لهذه المدينة الفاضلة، أو الأصلح، أو «المثالية»، مدينةٌ مثالية ليست مجرّد خيالٍ ولا حلم ولا «فكرة في ذهننا»، ولكنها من منظور ثباتها حقيقية أكثر من كل تلك المجتمعات المنحلّة والمتدفّقة، وعُرْضَة لأن تختفي في أية لحظة.

وهكذا، حتى الهدف السياسي لأفلاطون، المدينة الفاضلة، إنما يعتمد إلى حدّ كبير على نزعته التاريخية. وما هو صحيح لفلسفته في المدينة يمكن أَنْ يمتدَّ، كما أوضحنا من قبل، إلى فلسفته العامة عن «كل شيء»، على نظريته في الصوَر أو المُثُل.

5

والأشياء المتدفّقة، وكذلك الأشياء المتحلّلة والمضمحلة، مثلها مثل الدولة، هي نتاجٌ أو أطفال للأشياء الكاملة، وهي كالأطفال نُسَخٌ عن أصولها. فالأب أو أصل الشيء المتدفّق هو ما يسميه أفلاطون «صورته» أو «نمطه» أو «مثالُه». وكما هو الحال من قبل، ينبغي أن نشدِّد على أن الصورة أو المِثَال، برغم مُسَمَّاه لا يُعَدُّ فكرة في ذهننا»، فهو ليس خيالاً، ولا حلماً، وإنما هو شيء حقيقي. إنه في الواقع حقيقي أكثر من كل الأشياء العادية التي تكون في تَدَفُقٍ، والتي برغم صلابتها الظاهرة، محكوم عليها بالانحطاط؛ لأن الصورة أو المثال إنما هو شيء كامل، لا يفسد.

ولا ينبغي الاعتقاد بأن الصوَر أو المُثُل تعيش، كالأشياء الفاسدة أو القابلة للتلف، في مكان وزمان. ولكن هذه الصوَر أو المُثُل أزلية في تماسٍ مع المكان والزمان. إذْ إنها الأصول أو النماذج للأشياء المولَّدة والتي تنمو وتضمحل في الزمان والمكان، فلا بدَّ أنها كانت على صورة، في بداية الزمن. ولأنها ليست معنا في مكاننا وزماننا، فلا يمكن أَنْ ندركها بحواسنا، كما ندرك الأشياء المتغيّرة العادية التي تتفاعل مع حواسنا، والتي تُسمَّى لذلك «أشياء حسية». فتلك الأشياء الحسية، التي هي نسخ أو أطفال لنفس النموذج أو الأصل، تشبه ليس هذا الأصل أو

الصورة أو المثال فحسب، ولكنها أيضاً تتشابه في ما بينها، كما يتشابه أطفال العائلة الواحدة. وكما يُسَمَّى الأطفال باسم أبيهم، فإن الأشياء الحسية تُسمَّى باسم أصولها، كما يقول أرسطو، باسم صورها أو مُثُلها.

وكما يتطلَّع الطفل إلى أبيه، فيرى فيه مِثاله، ونموذجُه الأوحد، والتجسيد شبه الإلهي لتطلُّعاته الذاتية، والتجسيد للكمال، والحكمة، والثبات، والمجد، والفضيلة، والقوّة التي خَلَقته قبل أن يبدأ عالمه، والذي يحافظ عليه الآن ويعضده، والذي يوجد بفضله، كذلك ينظر أفلاطون إلى الصوَر أو المثل. والمثال الأفلاطوني هو الأصل ومصدر الشيء، إنه التعليل العقلي للشيء، علّة وجوده - المبدأ الثابت، المساند الذي بمقتضاه يوجد. إنه فضيلة الشيء، ومثاله، وكماله.

ولقد طوَّر أفلاطون في تيماوس، إحدى محاوراته المتأخرة، مقارنةً بين صورة أو مثال صنف الأشياء المحسوسة وبين أب أسرة من الأطفال. وهي على اتفاق شبه تام مع كثير من كتاباته السابقة، والتي تلقي عليها ضوءاً كثيفاً. ولكن في محاورة تيماوس، يتخطّى أفلاطون تعاليمه السابقة بخطوة واحدة حين يمثِّل اتصال الصورة أو المثال بامتداد الشبيه - فهو يصف «المكان» المجرّد الذي فيه تتحرك الأشياء الحسية (وفي الأصل المكان أو الفجوة بين السماء والأرض) بأنه الوعاء (ويقارنه بأم الأشياء) الذي تُخلَق فيه في بداية الزمن الأشياء الحسية عن طريق الصوَر التي تطبع أو تَبْصُم نفسها على المكان الخاص، وبالتالي تكسب الذُرية شكلها. يكتب أفلاطون: «ينبغي أن ندرك ثلاثة أنواع من الأشياء: أولاً تلك التي تمرُّ بعملية توليد؛ ثانياً، الأشياء التي يحدث فيها التوليد؛ وثالثاً، النموذج الذي تولد فيه الأشياء المولَّدة على شاكلته. ويمكننا أن نقارن مبدأ الاستقبال لأم، والنموذج

لأب، وإنتاجهما لطفل. «ويستمر في وصف النماذج الأولى بدقة أكثر – الآباء، أو الصوَر أو المُثل الثابتة: «ثَمّة صور أولى ثابتة لا تَخْلَق ولا تفنى.. غير مرئية، وغير مُدْرَكة من أي حسٍّ، ولا يمكن تأمّلها إلا عن طريق الفكر الخالص وحده. وينتمي إلى أي واحدة من هذه الصوَر أو المثُل نتاجها أو جنس الأشياء الحسية، نوع آخر من الأشياء التي تحمل اسم صورتها وتشبهها لها، ولكنها مُدْرَكة حسياً، ومخلوقة، ودائماً في تدفّق، ومولَّدة في مكان، ثم تختفي من ذلك المكان، وهي مفهومة بالفكر المستند إلى الإدراك الحسي». أَمَّا المكان المجرّد الذي يشبه الأم فوصفه كالآتي «ثَمّة نوع ثالث، الذي هو المكان، وهو أزلي، ولا يمكن أن يفنى، وهو الذي يعتبر كبيت لكل الأشياء المولّدة».

وربما يساعدنا على فهم نظرية أفلاطون للصور أو المُثُل مقارنتها ببعض الاعتقادات الإغريقية الدينية. وكما في العديد من الأديان الأولية، فإن البعض على الأقل من آلهة الإغريق ليس إلّا أجداداً وأبطالاً قَبَليين مثاليين – وهي تشخيصات ل»فضيلة» أو «كمال» القبيلة. وبناءً عليه فإن بعض القبائل والعائلات قد نسبت أجدادها إلى بعض الآلهة. (ولقد قيل إن عائلة أفلاطون تنحدر في نسبها من الإله بوزيدون). ولنا أن نفترض فقط أن هذه الآلهة خالدة أو أزلية، وكاملة – أو هي هكذا تقريباً – في حين أن الرجال العاديين غارقون في تدفّق الأشياء جميعاً، وعرضة للتحلل، الذي هو حقاً المصير النهائي لكلِّ فرد من البشر، ولكي نرى أن هذه الآلهة ترتبط بالناس العاديين بنفس الطريقة التي ترتبط بها صور أو مُثُل أفلاطون بتلك الأشياء الحسية التي هي نسخ لها (أو مدينته الفاضلة بالنسبة لمدن مختلفة موجودة الآن) فإن هناك، مع ذلك، اختلافاً هاماً بين الميثولوجيا الإغريقية ونظرية أفلاطون في

الصوَر أو المُثُل. فعلى حين وَقَّر اليونانيون العديد من الآلهة بوصفها أسلافاً لمختلف القبائل والعائلات، فإن نظرية المُثُل تتطلَّب وجود صورة واحدة أو مثالاً واحداً للإنسان؛ لأنها واحدة من العقائد المركزية لنظرية الصوَر التي ترى أن هناك صورة واحدة فقط لكلٍّ «جنس» أو «نوع» من الأشياء. فوحدانية الصورة التي تناظر وحدانية السلف تُعَدُّ عنصراً ضرورياً للنظرية إذ كان مطلوب منها أن تؤدّي إحدى وظائفها، ألا وهي تفسير تماثل الأشياء الحسية، باقتراح أن الأشياء المماثلة إنما هي نسخٌ أو بَصَمات لصورة واحدة. فلو وجدت صورتان متساويتان أو متماثلتان، لدفعنا هذا التماثل إلى افتراض أن كلا النسختين من أصل ثالث، الذي سيكون في هذه الحالة الصورة الوحيدة والحقيقية، أو كما قال أفلاطون في محاورة تيماوس: «ولسوف يمكن تفسير التشابه، بشكل أدقّ، ليس بوصفه واحداً من هذين الشيئين وإنما بالرجوع إلى الشيء الأعلى مرتبة الذي يُعتَبر نموذجهما الأصلي». وفي الجمهورية، وهي سابقة على تيماوس، يشرح أفلاطون وجهة نظره بوضوح أكثر، مستخدماً في ذلك مثاله «السرير الأساسي»، أعني، صورة أو مثال السرير: «فالله... قد صنع سريراً أساسياً، واحداً فقط، فهو لم ينتج اثنين أو أكثر، ولن يفعل أبداً... لأنه...حتى لو صنع الله اثنين، ولا أكثر، فإن سريراً ثالثاً سوف يظهر، أعني الصورة البادية لهذين الاثنين، وسيكون هذا السرير الثالث، وليس الأولين، هو السرير الأساسي».

وتبين الحجّة أن الصوَر أو المُثل تزوِّد أفلاطون ليس فقط بأصل أو نقطة بدء لكل التطورات في المكان والزمان (وبصفة خاصة بالنسبة للتاريخ الإنساني) وإنما أيضاً بتفسير للمتشابهات بين الأشياء الحسية لنفس النوع. فإذا كانت الأشياء متماثلة بسبب فضيلة أو صفة تتقاسمها،

مثل، البياض أو الصلابة أو الجودة، فإن هذه الفضيلة أو الصفة ينبغي أن تكون واحدة وهي نفسها في كل منها، وإلا فلن تجعلها متماثلة. وهي جميعاً، طبقاً لأفلاطون، تشترك في صورة واحدة أو مثال واحد للبياض، إذا كانت بيضاء، وللصلابة، إذا كانت صلبة. إنها تشترك بالمعنى الذي يشترك فيه الأطفال في ممتلكات وهدايا أبيهم؛ أو مثل صور عديدة نادرة طبق الأصل للوحة صدرت جميعاً عن انطباعات شخص واحد لنفس اللوحة، ومن ثم تماثل كل منها الأخرى، وربما تشترك في جمالها مع اللوحة الأصلية.

وحقيقة أن هذه الصوَر مصمَّمة لتوضيح المتماثلات في الأشياء الحسية، ولا تبدو من الوهلة الأولى مرتبطة بأي شكل من الأشكال بالتاريخانية. بَيْدَ أنها كذلك، وكما يخبرنا أرسطو، فإن هذا الارتباط حقيقة هو الذي حَثَّ أفلاطون على أن يطوِّر نظرية المُثل. ولسوف أحاول أَنْ أعطي مُجْمَلاً لهذا التطور، مستعيناً في ذلك بتوضيح أرسطو مع بعض الإشارات التي نجدها في كتابات أفلاطون نفسه.

إذا كانت كل الأشياء في تدفّق مستمر، إذن فمن المستحيل أن نقول عنها أي شيء محدد. ولن يكون لدينا معرفة حقيقية بها، ولكن في أحسن الأحوال، ستكون معرفتنا بها مجرّد «آراء» غامضة وخدَّاعة. وهذه النقطة، كما نعرف من أفلاطون وأرسطو، أقلقت العديد من أتباع هيراقليطس. ولقد علَّم بارمنيدس، أحد أسلاف أفلاطون الذين أثّروا فيه تأثيراً كبيراً، أن المعرفة الخالصة للعلة، كمقابل للرأي الخدَّاع الذي تأتي به التجربة، يمكن أن يكون موضوعها الوحيد هو عالم لا يجري عليه التغيّر، وأن المعرفة الخالصة للعلَّة إنما هي التي تُميط اللثام حقيقة عن مثل هذا العالم. بَيْدَ أن عدم التغيّر وعدم انقسام الحقيقة التي اعتقد

بارمنيدس أنه قد اكتشفها خلف عالم الأشياء الفانية، كانا غير متعلقين تماماً بهذا العالم الذي نحيا ونموت فيه. ولذلك كان غير قادر على تفسيرها.

ولم يكن ذلك ليرضي أفلاطون. فمثلما كره وازدرى عالم التدفّق الامبيريقي هذا، كان، في واقع الأمر، مهتماً به بعمق. فقد كان يريد إزاحة الستار عن سِرّ انحلاله وعن تغيّراته العنيفة، وعن تعاسته. وداعبه الأمل في أن يكتشف وسائل إنقاذه. فكان متأثّراً بعمق بمذهب بارمنيدس المتعلّق بعالم ثابت، وحقيقي، وراسخ، وكامل خلف هذا العالم الخيالي الذي يكابد فيه؛ ولكن هذا التصور لم يحلّ مشكلاته طالما بقي غير متعلّق بعالم الأشياء الحسية. فما كان يبحث عنه هو المعرفة، وليس الرأي: المعرفة العقلانية الخالصة لعالم لا يتغيّر، ولكن في الوقت نفسه، المعرفة التي يتمكّن من استخدامها ليحث هذا العالم المتغيّر، وخصوصاً، هذا المجتمع المتغيّر: التغيّر السياسي، بقوانينه التاريخية العجيبة. طمح أفلاطون إلى الكشف عن سِرّ السياسة الملكية، وعن فن حُكم الناس.

ولكن بدا من المستحيل أنْ ينشأ علم دقيق للسياسة مثلما هو الحال في معرفة دقيقة لعالم في تدفّق، إِذْ لم تكن ثَمّة أشياء ثابتة في الحقل السياسي. فكيف يمكن للمرء أن يناقش أية مسائل سياسية في حين أن معاني كلمات مثل «حكومة» أو «دولة» أو «مدينة» يمكن أن تتغيَّر في كل مرحلة جديدة في التطور التاريخي؟ ولا بدَّ أن تكون النظرية السياسية قد بَدَتْ لأفلاطون في مرحلته الهيراقليطية مراوغة ومتقلبة، ولا يمكن أن يُسْبَرَ غورها، كما هو الحال في الممارسة السياسية.

وفي هذا الموقف حصل أفلاطون، كما يخبرنا أرسطو، على توجيه

هام للغاية من سقراط. فقد كان سقراط مهتماً بالمسائل الأخلاقية، وكان مصلحاً أخلاقياً، عالماً أخلاقياً أزعج كل أنواع الناس، وأرغمهم على التفكير، وعلى التفسير، وعلى أَنْ يعلِّلوا أسباب أفعالهم. واعتاد أن يسألهم ولم يكن يرضى بسهولة عن إجاباتهم. فالردُّ النمطي الذي كان يتردد – أننا نتصرف بطريقة معينة لأن من «الحكمة»، أو ربما من «الكفاءة» أو «العدل» أو «الوَرَع»، إلخ.. أَنْ نتصرف بهذه الطريقة – هو الذي حَثَّه أكثر على أن يستمر في أسئلته عَمَّا هي الحكمة، أو الكفاءة، أو العدالة أو الورع. وبعبارة أخرى، كان يُدْفَع إلى البحث في «فضيلة الشيء». لذلك فقد ناقش، على سبيل المثال، الحكمة الموجودة في الحِرَف والمِهَن المختلفة، لكي يكتشف العوامل المشتركة بين مختلف طرق السلوك المتغيّرة والحكيمة، وبالتالي اكتشاف ماهية الحكمة، أو ما تعنيه الحكمة في واقع الأمر، أو (مستخدماً في ذلك طريقة صياغة أرسطو لها)، ما هو جوهرها. يقول أرسطو: «كان من الطبيعي أنْ يبحث سقراط عن الجوهر، أي عن فضيلة الشيء أو تعليله العقلي، وعن المعاني الحقيقية والثابتة للألفاظ. وبذلك أصبح أول مَنْ أثار مشكلة التعريفات الكلّية».

ولقد قورنت بحق محاولات سقراط هذه المتعلِّقة بمناقشة حدود أخلاقية مثل «العدالة» أو «التواضع» أو «الورع»، بمناقشات حديثة عن الحرية (عن طريق مِلْ، مثلاً) وعن السلطة، أو عن الفرد والمجتمع (من قبل كاتلين، مثلاً) ليس ثَمّة حاجة لافتراض أن سقراط، في بحثه عن المعنى الأساسي والثابت لمثل هذه الألفاظ، قد شَخَّصها أو تعامل معها كأشياء. إذْ يقترح تقرير أرسطو، على الأقل، أنه لم يفعل ذلك، وأن أفلاطون هو الذي طوَّر طريقة سقراط في البحث عن المعنى أو

الماهية إلى طريقة لتحديد الطبيعة الحقة، صورة أو مثال الشيء. فقد استبقى أفلاطون «المذاهب الهيراقليطية التي تذهب إلى أن جميع الأشياء الحسية في حالة تدفّق دائم، وأن ليس لدينا معرفة عنها». بَيْدَ أنه قد وجد في طريقة سقراط مَخْرَجاً من هذه المشكلات. فعلى الرغم من أنه «ليس ثَمّة وسيلة لتعريف أي شيء حسي، لأن الأشياء الحسية تتغيّر دائماً»، فمن الممكن أن توجد تعريفات ومعرفة حقيقية بالأشياء من نوع مختلف. يقول أرسطو: «إذا كان لدى المعرفة أو الفكر موضوع، فسوف يلزم وجود بعض الكيانات الثابتة المختلفة عن تلك التي نحسها»، وهو يشيع عن أفلاطون أنه «أطلق على أشياء هذا النوع الآخر، حينئذ، اسم الصوَر أو المثُل، وقال: إن الأشياء الحسية كانت متميزة عنها، وتُسَمَّى جميعاً بعدها. وإن الأشياء العديدة التي تحمل نفس اسم صورة أو مثال معيَّن توجد بالمشاركة فيها. «ويناظر وصف أرسطو هذا بشكل كبير حجج أفلاطون ذاته التي أوردها في «تيماوس»، وكما يُبَيّن أن مشكلة أفلاطون الأساسية كانت في العثور على طريقة علمية للتعامل مع الأشياء الحسية؛ فأراد أن يحصل على معرفة عقلية خالصة وليس مجرّد رأي؛ ولأن المعرفة الخاصة عن أشياء حسية لم تكن متاحة، فقد أَصَرَّ كما ذكرنا من قبل، على الحصول، على الأقل، على مثل هذه المعرفة الخاصة التي ترتبط، بطريقة ما، بالأشياء الحسية وتُطبَّق فيها. ولقد حققت معرفة الصوَر أو المُثُل هذا المطلب، لأن الصوَر كانت مرتبطة بأشيائها الحسية مثل أبٍ بأطفاله الصغار. إذ كانت الصورة هي المُمَثِّل الموضِّح للأشياء الحسية، ولذلك يمكن الرجوع إليها في المسائل المهمة المتعلقة بعالم التدفّق.

فنظرية الصوَر أو المُثُل، طبقاً لتحليلنا، تقوم على الأقل بثلاث

وظائف مختلفة في فلسفة أفلاطون: (1) إنها أداة منهجية هامة للغاية، لأنها تتيح المعرفة العلمية الخالصة، بل وحتى المعرفة التي يمكن أن تُطَبَّق على عالم الأشياء المتغيّرة التي لا يمكن أن نحصل منها مباشرة على أية معرفة، بل فقط على آراء. وهكذا يُصبح من الممكن أن نبحث في مشكلات المجتمع المتغيّر، وأن نقيم علماً سياسياً. (2) إنها تقدِّم الدليل على نظرية التغيّر والانحلال المطلوبة على وجه السرعة، وكذلك تقدم الدليل على نظرية التولُّد والانحلال، وعلى التاريخ بصفة خاصة. (3) إنها تفتح طريقاً، في المجال الاجتماعي، نحو نوع ما من الهندسة الاجتماعية؛ وتجعل من الممكن أن نشكِّل أدوات لتعطيل التغيّر الاجتماعي، لأنها تقترح رسماً تخطيطياً لـ«حكومة أفضل» تتشابه كثيراً مع صورة أو مثال الحكومة التي يمكن أن تتحلَّل.

ولسوف نتعرَّض للمشكلة (2)، نظرية التغيّر ونظرية التاريخ في الفصلين الرابع والخامس حيث نعالج فيهما علم الاجتماع الوصفي عند أفلاطون، أي وصفه وتفسيره للعالم الاجتماعي المتغيّر الذي عاش فيه. أمَّا المشكلة (3)، تعطيل التغيّر الاجتماعي، فلسوف نتعرَّض لها في الفصول من السادس إلى التاسع متناولين البرنامج السياسي عند أفلاطون. وفيما يتعلق بالمشكلة (1) التي هي منهجية أفلاطون، فلسوف نجملها باختصار في الفصل الحالي، مستندين في ذلك إلى وصف أرسطو لتاريخ نظرية أفلاطون. وأودُّ، في معرض هذه المناقشة، أن أضيف هنا ملاحظات إضافية قليلة.

إنني أطلقُ اسم الجوهراتية المنهجية لأَخُصّ بها وجهة النظر التي يتبناها أفلاطون والعديد من أتباعه، والتي تقول بأن مهمة المعرفة الخاصة أو «العلم» إنما هو اكتشاف ووصف الطبيعة الحقَّة للأشياء، أي

حقيقتها المتخفّية، أو جوهرها. فقد كان الاعتقاد الذي يميّز أفلاطون هو أن جوهر الأشياء الحسية يمكن العثور عليه. ولم يوافقه في ذلك، على نحوٍ كامل العديد من الجوهراتيين اللاحقين، ومنهم أرسطو على سبيل المثال؛ وإنما هم يتفقون جميعاً معه على تحديد مهمة المعرفة الخالصة على أنها اكتشاف الطبيعة أو الصورة أو الجوهر المتخفي للأشياء المتخفية. كما يتفق جميع هؤلاء الجوهراتيين المنهجيين مع أفلاطون في اعتقاده بأن هذه الجواهر قد تكتشف وتميز مساعدة الحَدْس العقلي، وأن لكل جوهر اسمه، وهو الاسم الذي تُدْعَى به الأشياء الحسية؛ وأنه يمكن وصفه في ألفاظ. وهم يطلقون جميعاً على وصف جوهر الشيء اسم «تعريف». ويمكن أن يكون ثَمّة طُرُق ثلاث، طبقاً للجوهراتية المنهجية، لمعرفة شيء: «وأقصد أننا يمكننا أن نعرف حقيقته الثابتة أو جوهره، وأننا يمكننا أن نعرف تعريف الجوهر؛ وأننا يمكننا أن نعرف اسمه. وبناء عليه، يمكن صياغة مسألتين حول أي شيء حقيقي؛ فقد يطلق شخص اسماً ويلتمس التعريف، أو قد يُطلَق التعريف ويلتمس الاسم». وكمثال على هذا المنهج، يستخدم أفلاطون جوهر «الزوجي» كمقابل «للفردي» والعدد يمكن أن يكون شيئاً قابلاً للانقسام إلى أجزاء متساوية. فإن كان قابلاً هكذا للانقسام سُمي العدد «زوجياً»؛ ويصبح تعريف الاسم «زوجي» هو «عدد قابل للانقسام إلى أجزاء متساوية»... وعندما يُعطَى الاسم ونسأل عن التعريف، أو عندما نُعطَى التعريف ونُسأَل عن الاسم، فإننا نتحدث، في كلتا الحالتين، عن جوهر شيء واحد فقط، سواء أسميناه الآن «زوجياً» أو «عدداً قابلاً للانقسام إلى أجزاء متساوية». ويتقدَّم أفلاطون، بعد هذا المثال، إلى تطبيق هذا المنهج على «برهان» متعلق بالطبيعة الحَقَّة للروح، وهو ما

سوف يتردَّد على أسماعنا كثيراً فيما بعد.

ويمكن أن تُفهم الجوهراتية المنهجية، أعني النظرية التي تقول بأن غاية العلم هي الكشف عن الجواهر ووصفها بواسطة التعريفات، يمكن أن تُفهم بصورة أفضل عندما تُقابل بضدها، الإسمية المنهجية. فبدلاً من التركيز على كشف ما هو الشيء حقيقة، وتعريف طبيعته الحَقّة، تسعى الإسمية المنهجية إلى وصف كيف يسلك الشيء في ظروف متنوعة، وخصوصاً، ما إذا كانت هناك أية انتظامات في سلوكه. وبعبارة أخرى، ترى الإسمية المنهجية أن هدف العلم إنما يكمن في وصف الأشياء والحوادث التي تقع في مجال خبرتنا، كما تكمن في «تفسير» هذه الحوادث، أعني وصفها بمساعدة القوانين الكلّية. وهي ترى في لغتنا، وخصوصاً في تلك القواعد التي تميز بين العبارات المبنية بصورة مناسبة والاستدلالات، وبين مجرَّد حشد الكلمات، والأداة العظيمة للوصف العلمي؛ فهي تنظر للكلمات أكثر على أنها أدوات تعين على تحقيق تلك، وليس كأسماء لجواهر. ولن يفكر المنهجي الإسمي أبداً في أن سؤالاً مثل: «ما هي الطاقة؟» أو «ما هي الحركة؟» أو «ما هي الذرّة؟» هو سؤال هام في الفيزياء؛ وإنما سيولي أهمية فائقة لسؤال مثل: «كيف يمكن لطاقة الشمس أن تكون نافعة؟» أو «كيف يتحرَّك كوكب سَيَّار؟» أو «تحت أي شرط يمكن للذرّة أن تشع ضوءاً؟» وبالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يخبرونه أنه قبل أن يجيب على سؤال «ما هو» لا يمكن أن يعلّق كبير أملٍ على إعطاء إجابات دقيقة عن أسئلة تتعلَّق بـ«كيف»؛ فإنه سوف يردُّ عليهم، إنْ كان هناك رَدٌّ على الإطلاق؛ موضحاً أنه يفضِّل كثيراً الدرجة المتواضعة من الدقّة التي يمكن أن يحققها بطرقه، على ذلك التشويش «المتطلع» الذي حققوه بطرُقهم.

وكما هو موضح في مثالنا، من الإنصاف القول أن الإسمية المنهجية مقبولة الآن بشكل معقول في العلوم الطبيعية. ومن جهة أخرى فمعظم مشكلات العلوم الاجتماعية، ما زالت تعالج بالطرق الجوهراتية. وهذا، في رأيي، أحد الأسباب الرئيسية لتأخرها. بَيْدَ أن العديد الذين قد لاحظوا هذا الموقف يحكمون عليه بطريقة مختلفة. إنهم يعتقدون أن الاختلافات في المنهج أمر ضروري، وأنه يعكس اختلافاً «أساسياً» بين «طبائع» هذين المجالين من البحث.

والحجج التي تُقَدَّم عادة لدعم وجهة النظر هذه تشدِّد على أهمية التغيّر في المجتمع وتُبدي مظاهر أخرى للنزعة التاريخية. والحجّة النمطية التي تُسَاق هي أن الفيزيائي يتعامل مع أشياء مثل الطاقة أو الذرات، التي تُبدي درجة ما من الثبات رغم تغيّرها. فهو يمكنه أن يصف التغيّرات في هذه الكيانات الثابتة نسبياً، ولا يحتاج إلى بناء أو كشف جواهر أو صور كيانات ثابتة مشابهة لكي يحصل على شيء ما دائم يمكن وصفه بعبارات محددة. أَمَّا العالم الاجتماعي ففيه وضع مختلف تماماً. إذ إن مجال اهتمامه الكلّي يتغيّر. فلا وجود لكيانات دائمة في المجال الاجتماعي، حيث يقع كل شيء تحت سيطرة الجريان أو التدفّق التاريخي. فكيف يمكننا، مثلاً أن ندرس الحكومة؟ وكيف يمكننا أن نماثل بينها مع تنوع المؤسسات الحكومية، الموجودة في أقطار مختلفة، وفي فترات تاريخية مختلفة، من دون افتراض أن لها شيئاً ما جوهرياً مشتركاً؟ فنحن نطلق على مؤسسة ما اسم حكومة إذا كنا نعتقد أنها في جوهرها حكومة، أعني إذا استجابت إلى حَدْسِنا عن ماهية الحكومة، وهو الحَدْس الذي يمكننا صياغته في تعريف. وينسحب نفس الشيء على الكيانات السوسيولوجية الأخرى، مثل

«المدينة». فيلزم أن ندرك جوهرها، كما تقول الحجّة التاريخانية، وأن نصوغها في شكل تعريف.

وأعتقد أن هذه الحُجج الحديثة، شبيهة جداً بتلك المذكورة سابقاً، والتي أدَّت بأفلاطون، وفقاً لرأي أرسطو، إلى مذهبه في الصوَر أو المثل. والاختلاف الوحيد هو أن أفلاطون (الذي لم يقبل النظرية الذريّة ولم يعرف أي شيء عن الطاقة) طَبَّق مذهبه في مجال الفيزياء (وبالتالي، على العالم ككل). ولدينا هنا إشارة إلى واقع أن مناقشة مناهج أفلاطون، في مجال العلوم الاجتماعية، قد تكون ذات موضوع حتى في أيامنا هذه.

وقبل الشروع في الانتقال إلى سوسيولوجيا أفلاطون واستخدامه للجوهراتية المنهجية في هذا المجال، أودُّ أن يكون واضحاً كل الوضوح أنني أحصُرُ تناولي لأفلاطون على نزعته التاريخية، وعلى «مدينته الفاضلة». لذلك يتعيَّن عليَّ أَنْ أُحَذِّر القارئ ألّا يتوقع تقديماً لكل فلسفة أفلاطون، أو ما قد يُسمَّى بتناول الأفلاطونية تناولاً معتدلاً ومتوازناً. وموقفي من المذهب التاريخي هو موقف عداء صريح، يستند إلى الاعتقاد بأن المذهب التاريخي لا طائل تحته، بل هو أسوأ من ذلك، وعليه فإن تقييمي للمقوِّمات التاريخانية للأفلاطونية يُعَدُّ تقويماً نقدياً بصورة قوية. وعلى الرغم من إعجابي الشديد بفلسفة أفلاطون، بعيداً عن تلك الأجزاء التي أعتقد أنها سقراطية، فإنني لا أعتبر من مهامي أن أضيف إلى الثناء المتكرِّر على عبقريته، بل إنني متوجِّه إلى تحطيم ما هو مؤذٍ، برأيي، في فلسفته. كما وأنني سوف أحاول تحليل ونقد الاتجاه الاستبدادي في فلسفة أفلاطون السياسية.

علم الاجتماع الوصفي
عند أفلاطون

الفصل الرابع

التغيّر والسكون

كان أفلاطون أحد أوائل علماء الاجتماع، وقد فاقَ تأثيره بلا شكّ كلَّ حد. فهو بالمعنى الذي كان مفهوماً لدى كونت، ومِلْ، وسبنسر لمصطلح «علم الاجتماع»، كان عالم اجتماع؛ بحيث يمكن أن يُقال، إنه طبَّق بنجاح منهجه المثالي في تحليل الحياة الاجتماعية للإنسان، وقوانين تطورها، وأيضاً قوانين وشروط استقرارها. وعلى الرغم من تأثير أفلاطون العظيم، فلم ينلْ هذا الجانب من تعاليمه إلّا اهتماماً ضئيلاً. ويبدو أن هذا راجع إلى عاملين. أولاً، وقبل كل شيء إن معظم ما قدَّمه أفلاطون في علم الاجتماع كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بدعاويه الأخلاقية والسياسية بدرجة أغفلت معها عناصرها الوصفية. ثانياً، قوبلت العديد من أفكاره بوصفها مسلَّمات لا تقبل الجدل، فكانت مستوعبة ببساطة من دون وعي، ومن ثمَّ من دون رؤية نقدية. وهذا في الغالب هو الذي جعل لنظرياته الاجتماعية مثل هذا التأثير القوي.

وعلم الاجتماع لدى أفلاطون إنما هو توليفة بارعة من التأمّل الممزوج بملاحقة ثاقبة لوقائع اجتماعية. أما الركيزة التأمّلية التي

يستند إليها فهي بالطبع نظرية الصوَر والتدفُّق الكلّي (أو التغيّر الكلّي المتواصل) والانحلال، والتولّد، والاضمحلال. ولكن على هذا الأساس المثالي، يشيد أفلاطون نظرية واقعية عن المجتمع تدعو إلى الدهشة، قادرة على تفسير التيارات الرئيسية في التطور التاريخي للدولة - المدينة اليونانية، وبالمثل تقديم تفسير للقوى الاجتماعية والسياسية المؤثِّرة في عصره.

1

أمّا الركيزة التأمّلية أو الميتافيزيقية لنظرية أفلاطون المتعلِّقة بالتغيّر الاجتماعي فقد تمَّ إجمالها بالفعل. إنها عالم الصوَر أو المُثُل الثابتة، والتي نتج عنها عالم الأشياء المتغيّرة في المكان والزمان.

ولا تُعَدَّ الصوَر أو المُثُل ثابتة، ولا تتلاشى، ولا تفسد فحسب، وإنما هي أيضاً كاملة، وصادقة، وحقيقية، وخيِّرة. والواقع أن «خيِّرة» شُرِحَت ذات مرة، في «الجمهورية» بأنها «كل شيء يبقى»، و»الشرير» بأنه «كل شيء يتلاشى أو يفسد». فالصور أو المُثُل الكاملة والخيِّرة تسبق في الوجود نُسَخَها: الأشياء الحسية، «وهي شيء ما يشبه الأسلاف أو نقاط البدء لكلِّ التغيّرات في عالم التدفّق». ولقد استخدمت هذه النظرية لتقييم المَيْل العام والاتجاه الرئيسي لجميع التغيّرات في عالم الأشياء الحسية. لأنه إذا كانت نقطة البدء لكل تغيّر كاملة وخيّرة، إذن فالتغيّر لا يمكن أن يكون سوى حركة فحسب تؤدِّي بنا بعيداً عن الكامل، والخيِّر، إذن فينبغي أن نتوجه نحو الناقص والشرير، أي نحو الفساد.

ويمكن توضيح هذه النظرية بالتفصيل. فكلَّما تشابه الشيء الحسي أكثر مع صورته أو مثاله، كلَّما كان أقل فساداً، لأن الصوَر في ذاتها

فاسدة. بَيْدَ أن الأشياء الحسية أو المخلوقة لا تُعَدُّ نسخاً كاملة، فلا يمكن في الحقيقة أن توجد نسخة كاملة، لأنها تقليد فحسب للواقع الحقيقي، مظهر ووهم فقط، وليست الحقيقة. وبناءً عليه، فليس ثَمّة أشياء حسية (اللّهم إلا أكثرها جودة) ربما هي التي تتشابه مع صورها بدرجة كافية تجعلها ثابتة. يقول أفلاطون: «الثبات المطلق والدائم مخصص فقط لأكثر الأشياء جميعاً تقديساً وإجلالاً، ولا تبلغ الأجسام هذه المرتبة». فالشيء الحسي أو المخلوق - مثل شيء فيزيائي، أو نفس إنسانية - إذا كان نسخة جيدة، فقد يتغيّر قليلاً جداً في بادئ الأمر؛ ولا تزال أكثر التغيّرات أو الحركات قدماً - حركة النفس - ذات طبيعة «إلهية» (على العكس من التغيّرات من الدرجتين الثانية والثالثة). بَيْدَ أن كل تغيّر، مهما كان صغيراً، ينبغي أن يجعله مختلفاً، ومن ثمَّ أقل كمالاً، بخفض درجة تشابهه لصورته. وبهذه الطريقة، يُصبح الشيء أكثر قابلية للتغيّر مع كل تغيّر، وأكثر قابلية للفناء، لأنه يصبح مبتعداً أكثر من صورته التي هي، سبب ثباته وسبب سكونه، كما يقول أرسطو، الذي يشرح مذهب أفلاطون على النحو التالي: «تتولد الأشياء بمشاركتها في الصورة، وتتحلل بفقدانها الصورة». وعملية التحلل هذه، التي تكون بطيئة في بادئ الأمر، ثم تتسارع بعد ذلك - وقانون الانحدار أو السقوط هذا - وصفه أفلاطون بصورة روائية في كتاب القوانين، آخر محاوراته العظيمة. وتعالج الفقرة مبدئياً مصير النفس الإنسانية، بَيْدَ أن أفلاطون يوضح أنها تنسحب على جميع الأشياء التي «تتشارك في النفس»، وهو يعني بذلك جميع الأشياء الحية. فهو يكتب قائلاً: «تتغيّر جميع الأشياء التي تتشارك في النفس..» وفي تغيّرها هذا تكون محمولة بترتيب وقانون المصير. فكلّما صَغُر التغيّر في خصائصها،

كلَّما كان انحدارها الابتدائي في مستوى رتبتها أقل شأناً. ولكن عندما يزداد التغيّر، وبالتالي الظلم والجَوْر، فإنها تهبط عندئذ - وتسقط في الهاوية. وفي ما يعرف بالمناطق الجهنمية. وفي متابعة الفقرة، ينوِّه أفلاطون «بإمكانية أن تصل النفس الموهوبة بحظٍّ وافر من الفضيلة إلى قمّة الفضيلة. وأن تنطلق إلى المنطقة المُبَجَّلة بقوّة إرادتها الذاتية، إذا كانت في صحبة الفضيلة المقدّسة». ولسوف نناقش في الفصل الثامن مشكلة النفس الإستثنائية التي يمكنها أن تنقذ نفسها - وربما نفوساً أخرى أيضاً - من القانون العام للمصير. وفي موضوع سابق من القوانين، يوجز أفلاطون مذهبه في التغيّر على النحو التالي: «كلُّ تغيّر، مهما كان، عدا التغيّر الذي يصيب شيئاً شريراً، يُعَدُّ أكثر أهمية من كل الأخطار المخادعة التي يمكن أن تُحْدِقَ بشيء - سواء كان في ذاك الوقت تغيّراً لفصل أو ريح أو غذاء الجسم أو خاصية النفس». ويضيف، بغرض التأكيد: «وتنسحب هذه العبارة على كل شيء، ما عدا الاستثناء الوحيد، ألا وهو الشيء الشرير» كما ذكرت قبل قليل. وباختصار يعلِّمنا أفلاطون أن التغيّر شرير وأن السكون مقدّس.

ونرى الآن أن نظرية أفلاطون المتعلِّقة بالصور أو المُثُل، إنما تستدعي اتجاهاً معيناً في تطور العالم المتدفّق دوماً. إنها تؤدي إلى القانون الذي يقرِّر أن قابلية كل الأشياء للفساد في ذلك العالم يجب أن تزداد باستمرار. وهو ليس قانوناً صارماً عن تزايد الفساد عموماً، بقدر ما هو قانون عن تزايد القابلية للفساد، بَيْدَ أن التطورات الاستثنائية في الاتجاه الآخر غير مستَبعَدة. أن تتمكن النفس الخيّرة إلى حدٍ بعيد - كما تشير الاقتباسات الأخيرة - من تحدّي التغيّر والانحلال، وأن تتحسن حالة شيء شرير جداً مثل مدينة شريرة جداً، عن طريق تغييره.

(ولن يكون لمثل هذا التحسن أي قيمة، إلا بقدر محاولتنا أن نجعله مستديماً، أي بتعطيل كل شيء إضافي).

وتتوافق قصة أفلاطون في تيماوس عن أصل الأنواع، توافقاً تاماً مع هذه النظرية العامة. فالإنسان، وفقاً لهذه الفقرة، هو أسمى الحيوانات، وهو الذي خلقته الآلهة، أمَّا الأنواع الأخرى فقد تولَّدت منه بعملية الفساد والتحلل. أولاً، ينحطُّ نوع معين من الرجال - الجبناء والأشقياء - إلى نساء. أما أولئك الذين يفتقرون إلى الحكمة فينحطّون رويداً رويداً إلى حيوانات من رتبة أقل. فنسمع أن الطيور جاءت من خلال تحوّل أناس غير مؤذين، ولكن متساهلين جداً، ممَّنْ وضعوا ثقتهم التامة في حواسّهم، «أما الحيوانات البرية فقد تحدَّرت من رجال لم يولوا اهتماماً بالفلسفة».؛ وأما الأسماك بما في ذلك الصدفيات «فقد تحللت من أكثر الرجال حماقة وغباء و... حقارة».

ومن الواضح أن هذه النظرية يمكن أن تنطبق على المجتمع الإنساني، وعلى تاريخه. إنها تشرح عندئذ قانون هزيود المتشائم في التطور، قانون الانحطاط التاريخي. فإذا كنا نصدِّق تحقيق أرسطو (الموجز في الفصل الأخير)، إذن لكانت نظرية الصوَر أو المُثُل قد أُدخلت أصلاً لكي تلتقي مع متطلَّب منهجي وهو المتطلَّب الذي يسعى إلى معرفة خالصة أو عقلانية، والتي تُعَدُّ مستحيلة في حالة كون الأشياء الحسية في تدفّق. نرى الآن أن لتلك النظرية مدلولاً أكثر من ذلك. فعلاوة على تلاقي هذه المتطلبات المنهجية، فإنها تقدِّم نظرية في التغيّر، تفسِّر الاتجاه العام لتدفّق كل الأشياء الحسية، وبذلك الميل التاريخي للانحلال الذي يظهر في الإنسان وفي المجتمع الإنساني. (ولا تزال تقدِّم ما هو أكثر، كما سنرى في الفصل السادس، فنظرية

الصوَر تحدد اتجاه المتطلبات السياسية عند أفلاطون أيضاً، بل ووسائل تحقيقها). فإذا كانت فلسفات أفلاطون قد انبثقت،على ما أعتقد، مثلما هو الحال مع هيراقليطس من خبرتهما الاجتماعية، وخصوصاً من خبرة الحرب الطبقية، والشعور المذلِّ بأن عالمهما الاجتماعي كان سائراً إلى التمزُّقِ، إذنْ فبمقدورنا أن نفهم لماذا لعبت نظرية الصوَر مثل هذا الدور الهام في فلسفة أفلاطون عندما وجد أنها كانت قادرة على تفسير التوجُّه نحو الانحلال. ولعلَّه قد رَحَبَ بها كحل للغزٍ محيّر للغاية. وفي حين لم يكن هيراقليطس قادراً على أن يطلق حكماً بالإدانة الأخلاقية المباشرة لمسار التطور السياسي، وجد أفلاطون، في نظرية الصور، الأساس النظري لحكم متشائم في نفس اتجاه هزيود.

لكن عَظَمة أفلاطون كعالم اجتماع لا تتمثَّل في تأمّلاته العمومية والمجرَّدة عن قانون الانحلال الاجتماعي، وإنما يتمثَّل في غزارة وثراء ملاحظاته. فضلاً عن الحدّة المدهشة لحَدْسه الاجتماعي. فقد رأى أشياء لم يتسن لأحد أن يراها قبله، ولم يُعد اكتشافها إلّا في عصرنا الحالي. وكمثال على ذلك يمكنني أن أشير إلى نظريته في البدايات الأولى للمجتمع، للنظام الأبوي العشائري، وعموماً، إلى محاولته إيجاز الفترات النمطية في تطور الحياة الاجتماعية. ومثال آخر هو تاريخية أفلاطون الاجتماعية والاقتصادية، وتأكيده على الخلفية الاقتصادية للحياة السياسية والتطور التاريخي، وهي النظرية التي أعاد إحياؤها ماركس تحت اسم «المادية التاريخية». ومثال ثالث هو قانون أفلاطون المدهش المتعلِّق بالثورات السياسية، والذي وفقاً له يفترض مقدماً أن جميع الثورات إنما هي نتيجة لطبقة (أو «صفوة») حاكمة مفكَّكة؛ وهو القانون الذي يشكِّل أساس تحليله لوسائل إبطال

التغيّر السياسي وخلق توازن اجتماعي، وهو القانون الذي أُعيد اكتشافه حديثاً من قِبَل منظّري النزعة الاستبدادية، وخصوصاً من قبل باريتو.

ولسوف أقدمُ الآن مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه النقاط، وخصوصاً النقطة الثالثة المتعلقة بنظرية الثورة والتوازن.

2

المحاورات التي يناقش فيها أفلاطون هذه المسائل هي، حسب الترتيب الزمني، الجمهورية، وهي المحاورة التي سُميت في تاريخ متأخر كثيراً رجل الدولة the statesman والسياسي Politicus، والقوانين، وهي أحدث وأطول مؤلفاته. وثَمّة اتفاق كبيرٌ، رغم اختلافات طفيفة معينة بين هذه المحاورات، والتي تُعَدّ من بعض الوجوه متوازية، ومن بعضها الآخر متممة كل منها للأخرى. فالقوانين، على سبيل المثال، تتعرَّض لقصة انحطاط وسقوط المجتمع الإنساني كتعليل لاندماج فترة ما قبل التاريخ الاغريقي في التاريخ بدون أي انقطاع فيه؛ في حين تقدم الفقرات المتوازية في الجمهورية، وبطريقة مجرّدة أكثر، موجزاً نَسَقياً لتطور الحكومة، أما السياسي، وهي أكثر تجريداً، فتعطي تصنيفاً منطقياً لأنماط الحكم، مع إشارات قليلة لأحداث تاريخية. وتصوغ القوانين، بالمثل، المظهر التاريخي للبحث بصورة واضحة جداً. إذْ يسأل أفلاطون في ذلك الموضع، رابطاً هذا السؤال بسؤال آخر: «ما هو النموذج الأصلي، أو أصل الدولة؟»، «أليست أفضل وسيلة للبحث عن إجابة عن هذا السؤال.. التأمّل في نمو الدول على اعتبار أنها تتغيّر إما تجاه الخير أو تجاه الشر؟»لكن ضمن حدود المذاهب السوسيولوجية، يبدو الاختلاف الرئيسي الوحيد ناشئاً عن صعوبة

تأمّلية خالصة يبدو أنها قد أقلقت أفلاطون. فعلى افتراض أن نقطة البداية في التطور هي دولة كاملة ومن ثمَّ غير قابلة للفساد، فقد اكتشف أنه من الصعب أن نفسِّر التغيّر الأول، سقوط الإنسان، كما كان، والذي يقرّر أن كل شيء يمضي. ولسوف نعلم، في الفصل التالي، عن محاولة أفلاطون لحل هذه المشكلة. بَيْدَ أننا سنقدم أولاً مسحاً عاماً لنظريته في التطور الاجتماعي.

فطبقاً للجمهورية، يُعَدُّ الشكل الأصلي أو الأوّلي للمجتمع، وفي الوقت نفسه، للشكل الذي يشبه صورة أو مثال دولة إلى حدّ بعيد، «الدولة الفاضلة»، ذا قَرَابة أو نَسَبٍ لأحكم الناس وأكثرهم شَبَهاً بالآلهة. لذلك فهذه المدينة - الدولة المثالية تُعَدُّ قريبة إلى الكمال بدرجة يصعب معها فهم كيف يمكن لها أن تتغيّر على الإطلاق. ومع ذلك، فالتغيّر يحدث؛ ومعه يدخل نزاع أو صراع هيراقليطس، القوّة الدافعة لكل حركة. وطبقاً لأفلاطون، فإن النزاع الداخلي، الصراع الطبقي، الناشئ عن الحرص على المصلحة الشخصية، وخصوصاً المصلحة الشخصية المادية أو الاقتصادية، هو القوّة الرئيسية للـ«ديناميكا الاجتماعية». والصيغة الماركسية التي تعتبر أن «تاريخ كل المجتمعات الموجودة حتى الآن، إنما هو تاريخ للصراع الطبقي». تتوافق مع النزعة التاريخية لأفلاطون، تقريباً مثلما نراها عند ماركس. فالفترات أو المعالم الأربعة الأكثر بروزاً «في تاريخ الانحلال السياسي» وفي الوقت نفسه، «التشكيلات الأكثر أهمية للدول الموجودة» توصف من قبل أفلاطون على النحو التالي. أولاً، تأتي الدولة «التيماركية» أو «التيموقراطية»[1]، وهي حكم

(1) وهي حكومة مبنية على أساس الثروة أو حب المجد. (المترجم)

النبيل الذي يبحث عن السؤدد والشهرة. ثانياً، الأوليجاركية[1]، وهي حكم العائلات الغنية. «يليها في الترتيب مولد الديموقراطية» وهي حكم الحرية التي تعنى عدم الخضوع للقانون. ويأتي أخيراً «الحكم الاستبدادي.. المرض الرابع والأخير للمدينة».

وكما يمكن أن يُفهَم من الملاحظة الأخيرة، يتطلَّع أفلاطون للتاريخ الذي يُعَدُّ بالنسبة له تاريخاً للانحطاط الاجتماعي، كما لو كان تاريخاً للمرض: والمريض هو المجتمع؛ وكما سنرى فيما بعد، ينبغي على رجل الدولة أن يكون طبيباً (والعكس بالعكس) - منقذاً، معالجاً، أو مداوياً. وكما أن وصف التطور النمطي لمرض ما لا ينطبق على كل مريض بذاته، كذلك لا يُرَاد من نظرية أفلاطون التاريخية أن تنطبق على تطور كل مدينة بذاتها. بل إن المقصود منها هو وصف كل من المسار الأصلي للتطور الذي تتولَّد منه الصوَر الرئيسية للانحطاط الدستوري، والمسار النمطي للتغيّر الاجتماعي. ولعلَّنا نفهم من ذلك أن أفلاطون هدف إلى تأسيس نَسَقٍ للفترات التاريخية، المحكومة بقانون التطور، وبعبارة أخرى، هدف إلى وضع نظرية تاريخانية للمجتمع. ولقد أحيا روسو هذه المحاولة، وعاد كونت ومِلْ، وهيجل وماركس إلى إحيائها بأسلوب جديد؛ ولكن بالنظر إلى الدليل التاريخي المتاح حينذاك كان نسق أفلاطون للفترات التاريخية أكثر جودة من أي من هؤلاء التاريخانيين المُحْدَثين. (إِذْ يقع الاختلاف الرئيسي في تقييم المسار الذي يتخذه التاريخ. فعلى حين أَدَان أفلاطون الأرستقراطي التطور الذي وَصَفَه، أطرى عليه هؤلاء المؤلِّفون المحدثون، معتقدين، وهم منخدعون في ذلك، أنه قانون التقدم التاريخي).

---

(1) أو حكم الأقلية، وهي حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية. (المترجم)

وقبل أَنْ نبحث بتفصيل في مدينة أفلاطون الفاضلة، سأقدِّم عرضاً موجزاً لتحليله للدور الذي تلعبه الدوافع الاقتصادية والصراع الطبقي في عملية الانتقال بين أشكال الانحطاط الأربعة للدول. يُقال إن الشكل الأول الذي تتحلّل فيه المدينة الفاضلة،أي التيموقراطية، حكم النبلاء الطموحين، شبيه من كل الوجوه تقريباً للمدينة الفاضلة ذاتها، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أفلاطون قد مَاثَل صراحة بين أفضل وأقدم الدول الموجودة وبين الدستور الدّوري[1] لإسبرطة وكريت، فهاتان الأرستقراطيتان القَبليتان قد مثلتا في الواقع أقدم الأشكال المعروفة للحياة السياسية في اليونان. وقد وَرَد معظم الوصف الممتاز الذي أورده أفلاطون عن دستور كل منهما في بعض أجزاء وصفه للمدينة الفاضلة أو الكاملة، والتي تُعَدُّ التيموقراطية شبيهة لها. (من خلال مذهبه في المماثلة بين إسبرطة والمدينة الفاضلة[2]، أصبح أفلاطون أحد أكثر المروِّجين الناجحين لما أُحِبُّ أن أسميه «الأسطورة العُظْمَى لإسبرطة» – وهي أسطورة دائمة وذات تأثير تتحدَّث عن تفوّق دستور إسبرطة ونهج حياتها).

والاختلاف الرئيسي بين المدينة الفاضلة أو المثالية وبين التيموقراطية، هو أن الأخيرة تشتمل على عنصر عدم الاستقرار؛ فالطبقة البطريركية[3] الحاكمة التي كانت متحدة في ما سبق أضحت

---

(1) الدّوري هو أحد أبناء شعب غزا بلاد اليونان حوالي القرن 12 ق.م.، واستقرَّ في دوريس ولاكونيا. (المترجم)

(2) نفضِّل ترجمة الدولة الكاملة Perfect State المدينة الفاضلة best city، وذلك لأنها مألوفة للقارئ العربي، خصوصاً وأن المصطلحين متماثلان. (المترجم)

(3) التي تقوم على نظام اجتماعي يتميَّز بسلطة الأب المطلقة على العشيرة أو الأسرة وبانتساب الأبناء إليه. (المترجم)

الآن مفككة، وهو التفكّك الذي يؤدّي إلى الخطوة التالية، إلى تحللها إلى أوليجاركية. وبسبب الطموح يحدث التفكُّك. فيقول أفلاطون متحدثاً إلى التيموقراطي الشاب: «إنه يسمع أمه تشتكي من أن زوجها ليس أحد الحكام». ومن ثم يصبح طموحاً وتوَّاقاً للتميُّز. بَيْدَ أن العامل الحاسم في حدوث التغيّر التالي هو التوجّهات الاجتماعية ذات الطابع التنافسي والاستئثاري. يقول أفلاطون: «يجدر بنا أن نصف كيف تتحوّل التيموقراطية إلى أوليجاركية.. حتى الرجل الأعمى يمكنه أن يرى كيف تتحوّل.. إنه بيت المال الذي يحطِّم هذا الدستور، إنهم (أي التيموقراطيون) يبدأون باختلاق الفرص لإظهار وإنفاق النقود، ولهذا الغرض يخرقون القوانين ويخرجون عليها هم وزوجاتهم..، وكل منهم يحاول إقصاء الآخرين». وبهذه الطريقة ينشأ الصراع الطبقي الأول: وهو الصراع الذي يدور بين الفضيلة والمال، أو بين أساليب البساطة الإقطاعية الوطيدة منذ القدم، والأساليب الحديثة للثراء. ويكتمل الانتقال إلى الأوليجاركية عندما يسنُّ الأغنياء قانوناً نَصُّه «يُحْرَمُ من الوظيفة العامة كل أولئك الذين لا تصل مواردهم المالية إلى القيمة المعلنة. وهذا التغيير يُفرَض بقوّة السلاح إذا لم تفلح وسائل التهديد والابتزاز».

وبتأسيس الأوليجاركية أصبحت إمكانية نشوب حرب أهلية بين الأوليجاركيين والطبقات الأكثر فقراً قاب قوسين أو أدنى؛ «فمِثل جسمٍ عليلٍ.. يتصارع أحياناً مع نفسه..، هكذا يكون الحال مع مدينة عليلة. إنها تصارع المرض وتُشعل الحرب على نفسها متعلِّلة بأتفه الذرائع، فعندما يسعى أحد أطراف النزاع لتلقّي مساعدة من الخارج، الطرف الأول من مدينة أوليجاركية، والطرف الآخر من مدينة ديموقراطية،

فهل يمكن لمثل هذه المدينة العليلة ألَا تُشعل - بين الحين والآخر - أوارَ حرب أهلية، حتى ولو لم تتلق أية مساعدة من الخارج؟» وتسفر هذه الحرب الأهلية عن ولادة الديموقراطية: « وتولد الديموقراطية.. عندما يفوز الفقير بأصحاب عهد القوّة والسلطان، فَيُعْمِلُ في بعضهم قَتْلاً، ويعاقب الآخرين، ويتقاسم مع البقية الباقية حقوق المواطنة، وتقلُّد الوظائف العامة، في حدود المساواة..»

والحقيقة أن وصف أفلاطون للديموقراطية كان مفعماً بالحيوية، لكنها محاكاة تهكّمية شديدة العداء وغيرعادلة للحياة السياسية في أثينا، وللعقيدة الديموقراطية التي كان قد وضع صياغتها - قبل مولد أفلاطون بثلاث سنوات - برقليس وبطريقة لم يكن لأحد أَنْ يبزَّه فيها. (ولسوف نُناقش برنامج برقليس في الفصل العاشر). ويُعدُّ وصف أفلاطون ضَرْبَاً من ضروب الدعاية السياسية، ويمكننا أن نقيّم مدى الضرر الذي يمكن أن يكون قد أحدثه إذا لاحظنا مثلاً أن رجلاً مثل آدم، وهو عالم ممتاز وناشر لمحاورة الجمهورية، عاجز عن مقاومة بلاغة أفلاطون في الحطِّ من شأن مسقط رأسه. يكتب آدم: «يُعَدُّ وصف أفلاطون لتكوّن الرجل الديموقراطي أحد أكثر القطع الأدبية روعة وفخامة في مجال الأدب قاطبة، سواء أكان قديماً أم حديثاً». وعندما يستمرُّ الكاتب نفسه في القول: «إِذْ إن وصف الرجل الديموقراطي بأنه حرباء المجتمع الإنساني يُعَدُّ وصفاً نابضاً بالحياة في كل عصر». ندرك عندئذ أن أفلاطون قد أفلح على الأقل في أن يجعل هذا المفكر معادياً للديموقراطية، وقد نتساءل كم من الضرر يا تُرَىَ أحدثته كتاباته السامة عند عرضها من دون نقد على عقول أقلّ بساطة وحصافة...

ويبدو في أحوال كثيرة عندما يصبح أسلوب أفلاطون، وباستخدام عبارة آدم، «فيضاناً ممتلئاً ينساب بالأفكار والصور والألفاظ الرفيعة»، فهو يغدو بحاجة ماسَّة إلى عباءة يخفي بها الأسمال البالية لحجّته، أو حتى، وكما في حالتنا الراهنة، الافتقار الكامل للحجج العقلانية. وهو في معرض الدفاع عنها يستخدم حرية تعسفية، وحرية يُساء استخدامها، والمساواة أمام القانون بغير نظام، مماثلاً بذلك بين الحرية واللاقانون. فقد وصف الديموقراطيون بأنهم مبذِّرون وبخلاء، وبأنهم متغطرسون على القانون، وبلا حياء، وبأنهم مفترسون، وبأنهم حيوانات وحشية بغيضة، وبأنهم مثل كل نزوة مشبعة، يحيون فقط من أجل الملذات والمتع الحسية، ومن أجل الرغبات التافهة الدنيئة. كانت طريقة هيراقليطس للتعريض بهم هي (أنهم يملأون بطونهم كالبهائم). إنهم متهمون بجعلهم التبجيل حماقة..، وضبط النفس جبناً..؛ أما الاعتدال والإنفاق بحكمة فيعتبرونهما دناءة وجَلافة، إلى آخره. يقول أفلاطون، عندما يبدأ فيضان شتائمه البلاغية في الخفوت: «وثَمّة توافه أكثر من هذا النوع: المعلّم الذي يخشى ويتملّق تلاميذه. والرجل الذي يتماشى مع الشباب، لكي يتجنَّب الظهورر بمظهر الفظّ الاستبدادي». (إنه أفلاطون معلِّم الأكاديمية الذي يضع هذا على لسان سقراط، متناسياً أن الأخير لم يكن أبداً معلِّماً، وأنه حتى بوصفه رجلاً متقدماً في السنِّ لم يكن أبداً يظهر بمظهر الفظِّ أو الاستبدادي. بل لقد كان دائماً محبوباً ولم «يهبط بنفسه إلى مستوى الشباب»، وإنما يعاملهم، كما عامل أفلاطون الشاب، بوصفهم رفاقه وأصدقاءه. ولدينا سبب للاعتقاد، أن أفلاطون نفسه كان أقل استعداداً أَنْ «يهبط بنفسه»، ويناقش الأمور مع تلاميذه). ويستطرد أفلاطون قائلاً: «ولكن قمة كل هذا القدر الوفير من الحرية

نبلغه عندما يصبح كل واحد من العبيد، ذكراً كان أو أنثى، من الذين تمَّ شراؤهم في السوق يصبحون أحراراً كالذين يملكونهم... ولكن ما هو التأثير التراكمي لكل ذلك؟ أَنْ أضحت قلوب المواطنين مرهفةً جداً لدرجة أنها تُثَار من مجرّد رؤية أي شيء كالعبودية، ولا يطيقون خضوع أي شخص لها بحيث لا يفرض أي شخص سيطرته عليهم» وهنا، بعد كل هذا، يقدِّم أفلاطون التبجيل لمدينته الأصلية حتى ولو من دون قصد. وسيظلُّ واحداً من أعظم انتصارات ديموقراطية أثينا، أنها قد عاملت عبيدها بطريقة إنسانية، وأنها قد وصلت إلى مرحلة قريبة للغاية من إلغاء العبودية، كما يشهد أفلاطون نفسه، وذلك على الرغم من الدعاية غير الإنسانية لفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو.

والأكثر جدارة هو وصف أفلاطون للحكم الاستبدادي، وعلى وجه الخصوص الانتقال إليه، على الرغم من أن ذلك أيضاً كان بدافع الكراهية. فهو يصرُّ على أنه يصف أشياء قد رآها بنفسه، ولا شكَّ، أن الإشارة إنما هي تجاربه في بلاط ديونيس الأكبر، طاغية سيراكوزا. ويقول أفلاطون إن الانتقال من النظام الديموقراطي إلى الحكم الاستبدادي إنما يتمُّ حدوثه بيسر أكثر عن طريق قائد شعبي يعرف كيف يستغل التنافر الطبقي القائم بين الغني والفقير في ظل دولة ديموقراطية، وينجح في تشكيل حرسٍ أو جيشٍ خاصٍّ يدين له بالولاء. أَمَّا الناس الذين كانوا قد هلَّلوا له في بادئ الأمر بوصفه بطلاً للحرية، فسرعان ما يرزحون تحت نير العبودية، ويتعيَّن عليهم حينئذ أَنْ يحاربوا من أجله في «حرب تلو أخرى يسعى إلى إشعالها... كي يجعل الناس يشعرون بالحاجة إلى قائد عام». مع الحكم الاستبدادي، تصل الدولة إلى قِمَّة الدناءة.

ويمكن أن نجد في محاورة السياسي عَرْضاً مجملاً، شبيهاً بما سبق إلى حدّ كبير، لمختلف أشكال الحُكم، حيث يناقش أفلاطون «أصل الطاغية والملك، والأوليجاركيات، والأرستقراطيات، والديموقراطيات». ونجد مرة أخرى أن أشكال الحكومات الموجودة تُفَسَّر، بوصفها نسخة باهتة للنموذج أو للصورة الحقَّة للدولة، المدينة الفاضلة -مقياس كل الأشياء المقلَّدة، الذي يُقَال إنه وجد في العصور القديمة لكرونوس والد زيـوس-. وأحد الفروض يتمثَّل في أن أفلاطون هنا يميّز بين أنماط ستة للدولة الباهتة، بَيْدَ أن هذا الفرض غير ذي أهمية، خصوصاً لو تذكَّرنا أن أفلاطون يقول في الجمهورية إن الأنماط الأربعة المناقشة لا تغطي كل الاحتمالات، وأنه توجد بعض المراحل المتوسطة. ويتمُّ التوصُّل إلى الأنماط الستة في السياسي، تبدأ بالتمييز بين ثلاثة أشكال للحكم، حكم الرجل الواحد، وحكم القِلّة، وحكم الكَثْرَة، ثم يتمُّ تقسيم كل هذه الأشكال إلى نمطَيْن أحدهما جيد نسبياً والآخر سيىء، وفقاً لما إذا كان تقليداً أم لا «للأصل الوحيد الحق» عن طربق استنساخ وحفظ قوانينه القديمة. وبهذه الطريقة يميز بين أشكال ثلاثة محافظة على القديم أو قانونية، وأشكال ثلاثة أخرى دنيئة تماماً أو غير قانونية. أَمَّا الأشكال الثلاثة القانونية فهي بترتيب جدارتها، الموناركية والأرستقراطية وشكل محافظ من الديموقراطية. بَيْدَ أن النظام يتغيَّر إلى شكله غير القانوني ثم يتدهور أكثر، عبر النظام الأوليجاركي، والحكم غير القانوني للأقلية، إلى حكم غير قانوني للفرد، الطاغية، وهو، كما قال أفلاطون في الجمهورية يعتبر أسوأها جميعاً.

ولا يلزم أن يكون ذلك الطغيان، الدولة الأكثر شَرّاً، نهاية التطور

المشار إليه في فقرة في القوانين التي، تكرِّر جزئياً، وترتبط جزئياً بقصة السياسي. فأفلاطون يهتف هناك قائلاً: أعطني دولة يحكمها شاب طاغية.. وأَنْ يكون، لحسن حظه، معاصراً لمُشَرِّع عظيم، وأَنْ يقابله بصدفة ما سعيدة. فما الذي يمكن للإله أن يقدمه أكثر من ذلك لمدينة يريد لها أن تكون سعيدة؟» قد يُعَاد تشكيل الحكم الاستبدادي، الدولة الأكثر شراً، بهذه الطريقة. (ويتفق هذا مع الملاحظة التي ذُكرت في القوانين، والمقتبسة أعلاه، من أن كل تغيّر إنما هو شر «ما عدا تغيّر الشيء الشرير»). وثَمّة قليل من الشكّ في أن أفلاطون، عند حديثه عن المشرِّع العظيم والطاغية الشاب، كان يفكِّر في نفسه وفي تجاربه المتعددة مع الطغاة الشباب وخصوصاً محاولاته إصلاح طغيان ديونيس الشاب على سيراقوسة. ولسوف نُناقش هذه التجارب المشؤومة لاحقاً.

إن أحد الاعتراضات الرئيسية على تحليل أفلاطون للتطورات السياسية هي التأكيد على القوّة المحرِّكة لكل التغيّرات التاريخية. وفي القوانين، بوشر المَسْح التاريخي صراحة من منظور هذا الهدف. «ألم تنشأ آلاف لا تُحصى من المدن في ذلك العصر.. وألم تكن كل مدينة منها خاضعةً لكل أنواع الحكم؟.. فدعونا، لو كان في مقدورنا، أن نتفهَّم سبب كل هذا التغيّر. آمل أن أتمكن بذلك من كشف سر كلّ من ميلاد الدساتير، وأيضاً تغيّرها». وكنتيجة لهذه البحوث يكتشف القانون السوسيولوجي بأن الشقاق الداخلي، والصراع الطبقي الناتج عن تنافر المصالح الاقتصادية، إنما هو القوّة المحرِّكة لكل الثورات السياسية. لكنّ صياغة أفلاطون لهذا القانون الأساسي تذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يصر على أن الانشقاق الداخلي وحده في الطبقة الحاكمة نفسها

يمكن أن يضعفها إلى درجة تطيح بحكمها؛ «فالتغيّر في أي دستور إنما يحدث، بلا استثناء، في الطبقة الحاكمة نفسها، وفقط عندما تصبح هذه الطبقة مسرحاً للشقاق». وهذه صياغته في الجمهورية، أمَّا في القوانين، فهو يقول: (ومن الممكن الإشارة إلى هذه الفقرة من الجمهورية): «كيف يمكن لأي شخص أن يقضي على ملكية أو أية صورة أخرى من الحكم، إنْ لَمْ يكن من الحُكَّام أنفسهم؟ أنسينا ما قلناه منذ قليل، عند تناولنا لهذا الموضوع، كما نسينا في اليوم السابق؟». ويُعَدُّ هذا القانون السوسيولوجي، مع الملاحظة بأن المصالح الاقتصادية هي أيضاً أكثر الأسباب احتمالاً للانشقاق، هو مفتاح أفلاطون لحلِّ كل لغز التاريخ. بل هو أكثر من ذلك.إنه مفتاح تحليله للشروط الضرورية لترسيخ التوازن السياسي، أعني، لكبح التغيّر السياسي. وهو يفترض أن هذه الشروط مدرَكة في المدينة الفاضلة أو الكاملة في العصور القديمة.

3

كان وصف أفلاطون للمدينة الكاملة أو الفاضلة يُفسَّر عادة بأنه البرنامج اليوتوبي للتقدمي. وعلى الرغم من تأكيداته المتكررة، في الجمهورية وتيماوس وكريتياس بأنه إنما يصف الماضي البعيد، وعلى الرغم من الفقرات الموازية في القوانين التي لها أهداف تاريخية جليّة، فيفترض غالباً أن هدفه إعطاء وصف مقنع للمستقبل. ولكنني أعتقد أن أفلاطون قصد ما قاله، وأن خصائص عديدة لمدينته الفاضلة، وبصفة خاصة كما هي موصوفة في الكتب من اثنين إلى أربعة من الجمهورية، مقصود منها (مثل تعليلاته للمجتمع البدائي في السياسي والقوانين) أن تكون تاريخية، أو ربما قبل تاريخية. وربما لا ينطبق هذا على كل خصائص المدينة الفاضلة. فما يتعلَّق، مثلاً، بمملكة الفلاسفة

(الموصوفة في الكتب من خمسة إلى سبعة من الجمهورية)، يوضح أفلاطون نفسه بأنها تكون سمة فقط لعالم الصوَر أو المُثُل الأزلي، لـ«مدينة في السماء». ولسوف نناقش لاحقاً هذه العناصر غير التاريخية المقصودة في وصفه، مع مطالب أفلاطون الأخلاقية السياسية. ويتعيَّن بالطبع، أَنْ نُسَلِّم بأنه لم يقصد، في وصفه للدساتير البدائية أو القديمة، أَنْ يُقَدِّم تعليلاً تاريخياً دقيقاً؛ فقد عرف بالتأكيد أنه لا يملك المعلومات الضرورية لإنجاز أي شيء من هذا النوع. ومع ذلك، فإنني أعتقد أنه بَذَلَ محاولة جادة لإعادة بناء الأشكال القَبَلية القديمة للحياة الاجتماعية بقدر استطاعته. ولا سبيل إلى الشكِّ في هذا، خصوصاً لأن المحاولة كانت، في كثير من تفصيلاتها، ناجحة إلى حدٍّ كبير. ويكاد من غير الممكن أن يكون الأمر غير هذا، لأن أفلاطون توصَّل إلى صورته عن طريق وصف معالج بطريقة مثالية للأرستقراطيات القَبَلية القديمة لكل من كريت وإسبرطه. ولقد رأى بحَدْسه السوسيولوجي المرهف أن هذه الأشكال لم تكن قديمة فحسب، بل متحجِّرة ومعطلة كذلك؛ ذلك لأنها كانت بقايا شكل أقدم. واستنتج أن هذا الشكل الأقدم كان أكثر استقراراً، ومُعَطَّلاً بشكل أكبر. لقد حاول أن يعيد بناء هذه المدينة الضاربة في القدم وبالتالي الفاضلة جداً والمستقرة جدّاً بطريقة توضح كيف أنها نَأَتْ بنفسها عن الوقوع في الانشقاق؛ وكيف جنَّبت نفسها الوقوع في الصراع الطبقي، وكيف قلَّصت تأثير المصالح الاقتصادية إلى الحدّ الأدنى، وجعلتها تحت السيطرة التامة. هذه هي المشكلات الرئيسية لإعادة بناء أفلاطون للمدينة الفاضلة.

فكيف يحلُّ أفلاطون مشكلة تجنُّب الصراع الطبقي؟ لو كان تقدمياً، لكان قد ركَّز على المجتمع اللاطبقي، المساواتي؛ لأنه،

كما يمكننا أَنْ نرى مثلاً من محاكاته التهكّمية للديموقراطية الأثينية، كانت توجد اتجاهات مساواتية قوية وفعَّالة في أثينا. ولكنه لم يكن يعمل على بناء دولة قد تتكوَّن، وإنما دولة قد كانت - النموذج الأصلي للدولة الاسبرطية، والتي لم تكن بالتأكيد مجتمعاً لاطبقياً. بل كانت دولة عبودية، وبالتالي تستند مدينة أفلاطون الفاضلة إلى أكثر التمييزات الطبقية صلابة. فهي دولة طبقات منغلقة. ولقد حُلَّت مشكلة تجنُّب الصراع الطبقي، ليس عن طريق إلغاء الطبقات، وإنما عن طريق منح الطبقة الحاكمة تفوقاً لا يمكن تحديه. فالطبقة الحاكمة وحدها، كما في اسبرطه، هي المسموح لها بحمل السلاح، ولها وحدها كل الحقوق، سياسية كانت أوغير ذلك وتتلقى وحدها التعليم، أعني التدريب المتخصص في فنٍّ قمع خرَافها البشريين. أو قطعانها البشريين (والواقع أَنْ تفوّقها الساحق إنما يزعج أفلاطون قليلاً، فهو يخشى أَنْ «ينهش أعضاءها الخراف، بدلاً من حزِّها فحسب»؛ وأَن «يتصرّفوا كذئاب أكثر منهم ككلاب».(وستُدْرَس هذه المشكلة لاحقاً في هذا الفصل). وطالما كانت الطبقة الحاكمة متحدة، فلن يكون في مقدور أحد أَنْ يتحدَّى سلطتها، وبالتالي لن يكون ثَمّة صراع طبقي.

ويميّز أفلاطون بين ثلاث طبقات في مدينته الفاضلة: طبقة الحراس، وطبقة مساعديهم المسلحون أي المقاتلون، والطبقة العاملة. ولكن يوجد في الواقع طبقتان منغلقتان فقط، طبقة عسكرية، تشتمل على الحكَّام - المسلَّحين والمتعلّمين - وطبقة المحكومين غير المسلَّحين، وغير المتعلِّمين، الخراف البشرية؛ لأن الحراس ليسوا طبقة منغلقة متفرقة، وإنما محاربون قدامى وحكماء كانوا قد ترقّوا من صفوف المساعدين. بَيْدَ أَنْ تقسيم أفلاطون لطبقته الحاكمة إلى

قسمين، الحراس والمساعدين،من دون عمل تقسيمات فرعية مماثلة في الطبقة العاملة، يرجع بقدر كبير إلى أنَّ اهتمامه كان مُنصباً فقط على الحكَّام. فالعمال، والتجار... إلخ، لا يهتم بهم على الإطلاق، إذْ إنهم قطيع بشري فحسب، وظيفتهم الوحيدة هي تزويد الطبقة الحاكمة باحتياجاتها المادية. بل إن أفلاطون يمضي أبعد من ذلك حين يمنع حُكَّامه من التشريع لشعب هذه الطبقة، ولمشكلاتها التافهة. وهذا هو السبب في أَنْ معلوماتنا عن الطبقات الأدنى ضئيلة للغاية. بَيْدَ أن صمت أفلاطون هذا لا يستمر طوال الوقت. فهو يسأل ذات مَرّة: «ألا يوجد كادحون يفتقرون إلى ومضة ذكاء وغير جديرين بأَنْ يُسمح لهم بالانضمام للمجتمع ممَّن لهم أجسام قوية للعمل الشاق؟» ولأن هذه الملاحظة الكريهة قد نتج عنها تعليق ملطَّف بأن أفلاطون لا يسمح بالعبيد في مدينته، فإنني أشير هنا إلى خطأ هذا الرأي. صحيح أَن أفلاطون لا يناقش صراحة، في أي مكان، أوضاع العبيد في مدينته الفاضلة، وصحيح كذلك أَنه يقول بأن من الأفضل تجنُّب اسم «عبد» وأنه يتعيَّن أن ندعوهم العمال «المساعدون» أو حتى «المستخدَمون». بَيْدَ أَن هذا لم يكن سوى لأغراض دعائية. إِذْ لم يوجد في أي مكان أقل تلميح بإلغاء قانون العبودية، أو تخفيفه. بل على العكس، لم يبد أفلاطون سوى الازدراء لأولئك الديموقراطيين الأثينيين «رقيقي الفؤاد» الذين دعموا حركة الإلغاء. وهو يبدي رأيه هذا بوضوح تام، كما هو الحال، مثلاً، في وصفه للحكم التيموقراطي، المدينة الأفضل الثانية، والتي تلي مباشرة المدينة الأفضل. فهو يقول (في ذلك الموضوع) عن الرجل التيموقراطي: «فلسوف يميل إلى معاملة العبيد بقسوة، لأنه لن يحتقرهم بقدر ما يحتقرهم رجل متعلِّم تعليماً جيداً».

ولكن لأنَّ التعليم لا يمكن أَنْ يوجد إلَّا في المدينة الفاضلة فحسب، وهو أرقى من نظيره في التيموقراطية، فنحن مضطرون أن نستنتج أن ثَمّة عبيد في مدينة أفلاطون الفاضلة، وأنهم لن يُعاملوا بقسوة، وإنما سيتمُّ ازدراؤهم بصورة مناسبة. وفي ازدرائه لهم المبرَّر أخلاقياً، لا يفصِّل أفلاطون هذه النقطة. ويتعزَّز هذا الاستنتاج تماماً بواقعة أن ثَمّة فقرة في الجمهورية تنتقد الممارسة الجارية لاستعباد الإغريق للإغريق، وينهي فقرته بموافقة صريحة على استعباد البرابرة، بل ومع توصية لـ«مواطنينا» - أي مواطني الدولة الفاضلة - أَنْ «يتصرَّفوا مع البرابرة كما يتصرَّف الإغريق الآن مع الإغريق»، ويتعزَّز هذا الاستنتاج أكثر بمضامين القوانين، والاتجاه اللاإنساني نحو العبيد المتبنَّى هناك.

ولأن السلطة السياسية في يد الطبقة الحاكمة وحدها، بما في ذلك سلطة الاحتفاظ بهذا القطيع البشري في حدود معينة تمنعه من أَنْ يصبح خطراً، فإنَّ المشكلة الكلّية للحفاظ على يد الدولة تُختَزل إلى الحفاظ على الوحدة الداخلية للطبقة السائدة. فكيف تتمُّ المحافظة على وحدة الحكام هذه؟ بالتدريب وبمؤثرات سيكولوجية أخرى، ولكن بشكل رئيسي باستبعاد المصالح الاقتصادية التي قد تؤدي إلى الانشقاق. ويتحقق هذا الاستبعاد بإدخال الشيوعية، أي بإلغاء الملكية الخاصة، وخصوصاً ملكية المعادن الثمينة. (كانت ملكية المعادن الثمينة ممنوعة في إسبرطة). هذه الشيوعية مقصورة على الطبقة الحاكمة، التي يتعيَّن عليها وحدها أَنْ تتجنّب الانشقاق، أَمَّا النزاعات التي تدور بين المحكومين فهي غير جديرة بالاعتبار. وبما أَنَّ كل الملكية هي ملكية عامة، فيجب أَنْ تكون هناك ملكية عامة أيضاً في النساء والأطفال. فلا يجب أَنْ يتمكَّن أي من أعضاء الطبقة الحاكمة من تعيين

هوية أطفاله، أو والديه. فيجب أَنْ تُحطَّم الأسرة، أو بالأحرى أَنْ تشمل كل طبقة المحاربين. إِذْ قد تصبح الولاءات الأسرية مصدراً محتملاً للانشقاق؛ لذلك «سيعتني كل شخص بالجميع كما لو كان ينتمي إلى أسرة واحدة». (ولم يكن هذا الاقتراح جديداً ولا ثورياً بالدرجة الكبيرة التي يبدو عليها، إِذْ يتعيَّن أَنْ نتذكر مثل تلك التقييدات الاسبرطية على خصوصية الحياة العائلية كالحظر المفروض على الوجبات الخاصة، والتي كان أفلاطون يشير إليها بمؤسسة الوجبات العامة). ولكن حتى الملكية المشتركة للنساء والأطفال ليست كافية تماماً لحماية الطبقة الحاكمة من كل الأخطار الاقتصادية. إذ من المهم أَنْ نتجنَّب الرخاء بقدر تجنّبنا للفقر. فكلاهما خطر على الوحدة: الفقر، لأنه يدفع الناس إلى تَبنّي أساليب متهوِّرة لسدِّ احتياجاتهم؛ والرخاء، لأن معظم التغيّر ينشأ من الوفرة، ومن تراكم الثراء والذي يفتح الباب لإمكانية التجارب الخطرة. والنظام الشيوعي وحده، الذي لا مكان فيه لعوزٍ شديد ولا لثروة كبيرة، هو الذي يستطيع اختزال المصالح إلى الحدّ الأدنى، فيضمن بذلك وحدة الطبقة الحاكمة.

وهكذا يمكن أَنْ تُشتقّ شيوعية الطائفة الحاكمة للمدينة الفاضلة من قانون التغيّر الاجتماعي الأساسي عند أفلاطون، وهو شرط ضروري للاستقرار السياسي الذي يُعَدُّ سمته الأساسية. وعلى الرغم من أنه شرط هام، إِلَّا أنه ليس كافياً. فلكي تشعر الطبقة الحاكمة بأنها متحدة حقاً، عليها أن تشعر بأنها كقبيلة واحدة، أعني كأسرةٍ كبيرة واحدة، والضغط من خارج الطبقة ضروري تماماً مثل الروابط بين أفراد الطبقة. ويمكن لهذا الضغط أَنْ يتحقق بتأكيد وتوسيع الهوة بين الحاكمين والمحكومين. وكلَّما قوي الشعور بأن المحكومين من فئة

مختلفة وضعية تماماً، كلما قوي الإحساس بالوحدة بين الحكام. ونصل إِذْن إلى المبدأ الأساسي، المعلَن بعد فترة تردد، بأنه لا يتعيَّن أَنْ يكون ثَمّة اختلاط بين الطبقات. يقول أفلاطون: «فأيُّ تدخلٍ أو تبدُّلٍ من طبقة لأخرى يُعَدُّ جريمة لا تُغتفر ضد المدينة ويتعيَّن فضح أمرها بحق باعتبارها أكثر الشرور دناءة». بَيْدَ أَنَّ تقسيماً صارماً للطبقات مثل هذا ينبغي أَنْ يكون مبرراً ويمكن أَنْ تنبثق محاولة تبريره من الزعم بأن الحكام أسمى من المحكومين. ويحاول أفلاطون بناءً على ذلك أَنْ يبرر تقسيمه الطبقي عن طريق الزعم الثلاثي بأن الحاكمين يعتبرون أسمى بكثير من ثلاثة وجوه - من جهة الجنس، ومن جهة التعليم، ومن جهة نظام قِيَمِهم.. ولسوف تُناقش تقييمات أفلاطون الخلقية، والتي تتطابق، بالطبع، مع قيم حكام المدينة الفاضلة، في الفصول من السادس إلى الثامن؛ لذلك سأكتفي هنا بوصف بعض أفكاره المتعلّقة بالأصل، وتربية السلالات، والتربية في طبقته الحاكمة. وقبل الشروع في هذا الوصف، أودُّ أن أعبر عن اعتقادي بأن التفوق الشخصي، سواء أكان جنسياً أم ثقافياً أم أخلاقياً أم تربوياً، لا يمكن أَنْ يؤسس أبداً زعم الامتيازات السياسية، حتى ولو أمكن إثباته. إذ يسلِّم معظم الناس في الأقطار المتحضرة هذه الأيام بأن التفوق الجنسي أسطورة، ولكن حتى لو كانت أمراً واقعاً، فلا يتعيَّن أنْ يترتَّب عليها حقوق سياسية خاصة، على الرغم من أنه قد يترتَّب عليها مسؤوليات خُلُقية خاصة بالنسبة للأشخاص المتفوقين. ويتعيَّن أن تقدّم مطالب مماثلة لأولئك المتفوقين ثقافياً وأخلاقياً وعلمياً، ولا يمكنني أَنْ أغالب الشعور بأن الدعاوى القابلة لمثقفين وأخلاقيين معيَّنين إنما تبيّن فحسب كيف كان

تعليمهم الناجح قليلاً، لأنه قد أخفق في أَنْ يجعلهم يدركون حدودهم الخاصة ومواقفهم الفاريزية[1].

4

ولو أردنا أَنْ نفهم آراء أفلاطون حول الأصل وتربية السلالات، والتربية لطبقته الحاكمة، لا يتعيَّن أَنْ لا تغيب عنا رؤية نقطتَيْن رئيسيتَين في تحليلنا. يتعيَّن أَنْ نتذكَّر، أولاً وقبل كل شيء، أن أفلاطون إنما يعيد بناء مدينة من الماضي، على الرغم من ارتباطها بالحاضر من حيث إنَّ بعض سماتها لا تزال ظاهرة في بعض الدول الموجودة، على سبيل المثال، في اسبرطة. وثانياً أنه يعيد بناء مدينته بقصد توفير شروط استقرارها، وأنه يبحث عن ضمانات لهذا الاستقرار فقط داخل الطبقة الحاكمة ذاتها، وعلى وجه الخصوص، في وحدتها وقوَّتها.

وبالنظر إلى أصل الطبقة الحاكمة، يتعيَّن أَنْ يُشَار إلى أَن أفلاطون يتحدث في السياسي عن زمن، سابق حتى على زمن مدينته الفاضلة، عندما «كان الربُّ ذاته هو الراعي للناس، والمهيمن عليهم تماماً مثلما يهيمن الإنسان على الحيوانات. في زمن.. لم يكن فيه ملكية للنساء والأطفال». ولا يُعَدُّ هذا مجرّد تشبيه للراعي الصالح، ففي ضوء ما يقوله أفلاطون في قوانينه، يجب تفسير ذلك بحرفية أكثر. لأنه يخبرنا هناك بأن هذا المجتمع البدائي، والسابق حتى على مدينته الأولى والفاضلة، هو مجتمع من رعاة الهضاب البدو تحت إمرة أب. يقول أفلاطون عن تلك الفترة السابقة على الاستقرار الأول: «بدأت الحكومة.. بوصفها الحكم الأكبر سناً الذي ورث سلطته من أبيه أو أمه، وتبعه الآخرون

---

(1) أي المواقف التي تتصف بالتظاهر بالصلاح والتقوى. (المترجم).

جميعهم كسربٍ من الطير، وهكذا تتشكَّل قبيلة واحدة من البدو الرُّحَّل محكومة من تلك السلطة الأبوية والمَلَكية والتي هي أعدل من كل المَلَكيات». ونسمع أَنْ هذه القبائل البدوية استقرَّت في المدن البيلوبونيزية، وخصوصاً في اسبرطة، تحت اسم «الدوريون». أَمَّا عن كيف حدث هذا، فلم يفسَّر بوضوح كاف، ولكننا نفهم تقاعس أفلاطون عندما نتلقى إشارة بأن «الاستيطان» كان في الواقع استعباداً عنيفاً. وهذه، بالنسبة لكل ما نعرفه، هي القصة الحقيقية لاستيطان الدوريين في البيلوبونيز. وعليه فلا بدَّ أن يكون لدينا الباعث القوي على الاعتقاد بأن أفلاطون قصد من قصته أَنْ تكون وصفاً جاداً لأحداث ما قبل التاريخ، وهو ليس وصفاً عن أصل الجنس الدوري المسيطر فحسب، وإنما عن أصل قطعانهم البشرية أيضاً، أعني، السكان الأصليين. وفي فقرة موازية في الجمهورية، يقدِّم لنا أفلاطون وصفاً أسطورياً ولكنه سديد إلى حدٍ بعيد عن عملية الإخضاع نفسها، عن أصل - (المولودين في الأرض)، الطبقة الحاكمة للمدينة الفاضلة. (لسوف تُناقش أسطورة «المولودين في الأرض» من وجهة نظر مختلفة في الفصل الثامن).

ولقد وُصف زحفهم الظافر نحو المدينة، التي تأسست فيما سبق بواسطة التجار والعمال، على النحو التالي: «وبعد تسليح وتدريب المولودين في الأرض، دعونا نجعلهم يتقدمون، تحت إمرة الحرَّاس، حتى يصلوا إلى المدينة. وعندئذٍ دعوهم يلتفتون حولهم ليكتشفوا المكان الأفضل لمعسكرهم - الموقع المناسب أكثر لقمع السكان، إذا ما أظهر أحدهم عدم رغبة في إطاعة القانون، وصَدّ الأعداء الخارجين الذين قد يتسللون كالذئاب إلى حظيرة الخراف». ويتعيَّن علينا أَنْ نتذكَّر هذه القصة الموجزة والظافرة في آنٍ واحد عن إخضاع السكان

المقيمين بواسط قبيلة من الغزاة المحاربين (حدّدهم في السياسي بأنهم رعاة الهضبة البدو في فترة ما قبل الاستقرار)، وذلك عندما نفسِّر إصرار أفلاطون المتكرر على أن الحكام الصالحين، سواء أكانوا آلهة أم أنْصاف آلهة أم حراس، إنما هم رعاة أبويون للبشر، وأن فن السياسة الحق، فن الحكم، إنما هو نوع من القياد الرعوية، أعني، فن قيادة وإخضاع القطيع البشري. ويتعيَّن علينا أَنْ نتأمّل، في ضوء ذلك، وصفه لإنتاج سلالة وتدريب «المساعدين الذين يخضعون للحكام ككلاب الحراسة لرعاة الدولة».

وتُعَدُّ نشأة وتربية المساعدين وبالتالي الطبقة الحاكمة لدولة أفلاطون الفاضلة، مثل حملهم للسلاح، رمزاً طبقياً ومن ثمَّ تمييزاً طبقياً. وليست النشأة والتربية رموزاً فارغة، وإنما هي مثلها في ذلك مثل الأسلحة، أدوات للحكم الطبقي، وهي ضرورية لتأكيد استقرار هذا الحكم. وقد عولجت من قبل أفلاطون فقط من وجهة النظر هذه، أعني بوصفها أسلحة سياسية قوية، وبوصفها وسائل مفيدة لرعي القطيع البشري، ولتوحيد الطبقة الحاكمة.

ولهذا الغرض، فمن الأهمية بمكان أَنْ تشعر الطبقة المسيطرة بأنها أحد الأجناس المتغلِّبة، الأرفع منزلة. يقول أفلاطون (في معرض دفاعه عن وَأدِ الأطفال): «يجب أَنْ يُحتفظ بجنس الحرَّاس نقيّاً».، وذلك عند تطوير الحجّة العنصرية بأننا نربي سلالة الحيوانات بعناية فائقة في حين نهمل جنسنا، وهي حجّة كررها منذ ذلك الحين. (ولَمْ يكنَ وَأدُ الأطفال عادة أثينية؛ ويرى أفلاطون أنه كان مُمَارساً في اسبرطة لأسباب متعلّقة بتحسين النسل، مستنتجاً من ذلك أَنّه لا بدَّ أن يكون قديماً، ومن ثمَّ عملاً حميداً). وهو يطالب بأن تُطبق نفس المبادئ على تنشئة الجنس

المتغلِّب كما هو مطبق من قبل المربي المحنَّك، للكلاب، والخيل، والطيور. ويحاجّ أفلاطون في ذلك بقوله: «وإِنْ تربوهم بهذه الطريقة، أفلا تعتقدون أن جنس طيوركم أو كلابكم سينحطُّ بسرعة؟» وهو يستنتج النتيجة التي تذهب إلى أَنَّ «نفس المبادئ تنطبق على الجنس البشري». فالصفات الجنسية المطلوبة من حارس أو من مساعد، هي بصفة خصوصية أكثر، تلك المتوفِّرة في كلب الرعاة. ويطالب أفلاطون بأنه «يتعيَّن على المحاربين المتمتِّعين بلياقة بدنية عالية أَنْ يكونوا يقظين ككلاب الحراسة»، وفيما يتعلَّق بلياقتهم الطبيعية المطلوبة لأداء واجبات الحراسة، يقرِّر: «بالتأكيد، ليس ثَمّة اختلاف، بين شاب جسور وكلب من سلالة نقيّة». وفي غمرة حماسته وإعجابه بالكلب، يمضي أفلاطون إلى الحدِّ الذي يرى في الكلب «طبيعة فلسفية أصيلة»؛ «ألا يُعْتَبَر حب التعلّم مماثلاً لموقف فلسفي حقيقي؟»

والصعوبة الرئيسية التي تُقْلق أفلاطون هي أنه يتعيَّن على الحراس والمساعدين أَنْ يكونوا متميزين بخاصية، هي أَنْ يكون كلٌ منهم مفترساً ومهذباً في طبعه في الوقت نفسه. ومن الواضح أنه يتعيَّن عليهم أَنْ يُربوا على أَنْ يكونوا مفترسين، لأنه يجب عليهم أَن «يواجهوا أي خطر بجَسارة، وبروح غير هيَّابة». ومع ذلك «إذا كانت طبيعتهم على هذا النحو، فكيف يُمنعون من أن يكونوا عنيفين ضد بعضهم البعض أو ضد بقية المواطنين؟» حقاً، سيكون الأمر «مريعاً ببساطة لو كان يتعيَّن على الرعاة أنْ يحتفظوا بكلاب يمكن أَنْ تزعج الغنم، فتتصرَّف مثل ذئاب أكثر منها مثل كلاب». وتمثِّل هذه المشكلة أهمية من وجهة نظر التوازن السياسي، أو بالأحرى، استقرار الدولة، لأن أفلاطون لا يركن إلى توازن القوى في الطبقات المختلفة، لأن ذلك سيكون اتزاناً

غير مستقر. إن السيطرة على الطبقة الحاكمة بسلطاتها اللامحدودة، ووحشيتها، من خلال القوّة المقاومة للمحكومين، لهو أمر خارج الموضوع. إذ إن تفوّق الطبقة المسيطرة يتعيَّن أن يظلّ خارج نطاق التحدّي.ومن ثُمّ فإن الضبط المسموح به للطبقة المسيطرة إنما هو ضَبْطُ النفس. لأنه يتعيَّن على الطبقة الحاكمة أَنْ تتدرَّب على التقشف الاقتصادي، أعني الكفَّ عن رخاء اقتصادي مسرف للمحكومين، ولذلك يتعيَّن عليها أَنْ تكون قادرة على أَنْ تكف عن ممارسة وحشية مبالغ فيها في تعاملها مع المحكومين. بَيْدَ أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذا كانت وحشية طبيعتها متوازنة مع رِقَّتها. ويجد أفلاطون أن هذا الأمر يمثّل مشكلة خطيرة، لأن «الطبيعة الوحشية على النقيض تماماً من الطبيعة الرقيقة». ويقرِّر مُحَدِّثه، سقراط، أَنّه متحيّر، حتى يتذكَّر الكلب مرة أخرى، فيقول: «إن الكلاب الأصيلة بطبعها رقيقة جداً مع أصدقائها ومعارفها، ولكنها على النقيض من ذلك تماماً مع الغرباء». ومن ثمَّ فإنه يثبت بالتالي «أن الخاصية التي نحاول أَنْ نكسبها لحراسنا ليست متعارضة مع الطبيعة». وهكذا فإن هدف تربية سلالة الجنس المسيطر قد تحدَّد ويمكن بلوغه. ولقد اشتُقَّ من تحليل الشروط الضرورية للحفاظ على استقرار الدولة.

أمَّا الهدف التربوي عند أفلاطون فهو نفسه تماماً. إنه الهدف السياسي الخالص لاستقرار الدولة عن طريق المزج بين الوحشية والرقّة في شخصية الحاكمين. والنظامان اللذان يتمُّ من خلالهما تربية أطفال الإغريق من الطبقة العليا، الرياضة البدنية والموسيقى (والأخيرة، بالمعنى الواسع للكلمة، حيث تشتمل على كل الدراسات الأدبية)، وهما مرتبطتان عند أفلاطون بعنصرَيْ الشخصية: الوحشية والرقّة.

يتساءل أفلاطون: «أَلَمْ يلحظ كيف تتأثّر الشخصية بتدريب مقصور على الرياضة البدنية دون الموسيقى، وكيف تتأثّر بالتدريب المقابل؟ فالانهماك الكامل المقصور على الرياضة البدنية يأتي لنا برجال أكثر قسوة مما ينبغي أَنْ يكونوا عليه، في حين أَنْ الانهماك الكامل المماثل المقصور على الموسيقى يجعلهم أكثر ليناً بما لا يُطَاق... ولكننا نؤكِّد على أَنْ حُراسنا ينبغي أَنْ يوحّدوا بين هاتين الطبيعتين... وهذا هو ما دعاني إلى القول بأنه يتعيَّن على إله ما أَنْ يمنح الإنسان هذين الفنَّيْن، الموسيقى والرياضة البدنية، وأثرهما ليس كبيراً على إشباع الروح والجسد على التوالي، وإنما بالأحرى على تنغيم آلتَين وتريَّتَيْن بصورة مناسبة، أعني على إشاعة التوافق أو الانسجام بين عنصرَيْ الروح، الرقّة والوحشية». ويختتم أفلاطون تحليله بقوله: «هذان هما المخططان التمهيديان لنظامنا في التربية والتدريب».

وعلى الرغم من حقيقة أَنْ أفلاطون يطابق العنصر الرقيق للروح مع مَيْلها الفلسفي، وعلى الرغم من حقيقة أَنَّ الفلسفة ستلعب دوراً غالباً كبيراً في الأجزاء الأخيرة من الجمهورية، إِلَّا أنه لم يتحيّز على الإطلاق لصالح العنصر الرقيق للروح، أو للتعليم الموسيقي، أي الأدبي. فعدم التحيُّز في التوازن بين العنصرين هو الملحوظ أكثر، لأنه يؤدّي به إلى أَنْ يفرض قيوداً قاسية للغاية على التعليم الأدبي، مقارنة بما كان معتاداً، في عصره، في أثينا. وهذا، بالطبع، يُعَدُّ جزءاً فحسب من ميله العام إلى تفضيل العادات الإسبرطية على الأخرى الأثينية. (بل إن كريت، وهي نموذجه الثاني، كانت ضد تعليم الموسيقى أكثر من إسبرطة). ولقد استندت المبادئ السياسية عند أفلاطون للتعليم الأدبي إلى مقارنة بسيطة. فقد رأى أن إسبرطة عاملت قطيعها البشري بقسوة زائدة عن

الحدِّ قليلاً؛ وهذا عَرَض يعبِّر عن إحساس الضعف، ومن ثمَّ عَرَضٌ للتدهور الأوّلي للطبقة المسيطرة. أمَّا أثينا، على الجانب الآخر، فكانت ليبرالية وليّنة جداً في تعاملها مع العبيد. واتخذ أفلاطون من هذا برهاناً على أَنْ إسبرطة أصرَّت على الاعتماد أكثر من اللازم على الرياضة، وأثينا، بالطبع، الاعتماد على الموسيقى. ولقد جعله هذا التقويم البسيط قادراً بيُسر على أَنْ يعيد بناء ما كان في رأيه المقياس الحقيقي أو المزيج الحقيقي للعنصُرَيْن في نظام التربية بالمدينة الفاضلة، وأن يضع مبادئ سياسته التربوية. ومن وجهة النظر الأثينية، فلن يكون هذا أقل من المطلب الذي يدعو إلى خنق كل تعليم أدبي عن طريق مشايعة وثيقة الصلة بمثال إسبرطة مع رقابة الدولة المُحْكمة على كل المسائل الأدبية. فيجب أَنْ تفرض رقابة صارمة ليس على الشعر فحسب، وإنما على الموسيقى أيضاً بالمعنى المعتاد للمصطلح، وأن كليهما يجب أَنْ يكرَّس تماماً لتقوية استقرار الدولة بجعل الشباب أكثر وعياً بالنظام الطبقي، ومن ثم مستعدين أكثر لخدمة المصالح الطبقية. بل إن أفلاطون يتناسى أَنْ وظيفة الموسيقى جعل الشاب أكثر رقّة، فهو يطالب بصور من الموسيقى أكثر شجاعة، أي أكثر قسوة. (ونظراً إلى أن أفلاطون كان أثينيا، فإن حججه المتعلِّقة بالموسيقى الحقَّة تبدو لي أَنْها لا تصدق بالكاد في تعصبها الخرافي، وخصوصاً إِذا ما قورنت بنقد معاصر أكثر استنارة. ولكنه حتى الآن يحظى بعدد غير قليل من الموسيقيين إلى جانبه، ربما لأنهم مشبعون غروراً، برأيه، في أهمية الموسيقى، أي سطوتها السياسية. ويصدق الشيء نفسه على التربويين، بل وأكثر منهم على الفلاسفة، لأن أفلاطون يطالب بأنه يتعيَّن عليهم أَنْ يحكموا؛ وهو مطلب سيُناقش في الفصل الثامن).

إن المبدأ السياسي الذي يقرِّر تربية الروح، أي، الحفاظ على استقرار الدولة، إنما يقرِّر أيضاً ذلك للجسد. والهدف ببساطة هو هدف إسبرطة. فعلى حين كان المواطنون الأثينيون يتلقون تربية في جوانب عمومية متعددة، يطالب أفلاطون بأن تتلقى الطبقة الحاكمة تدريباً كطبقة من المحاربين المحترفين، المستعدين لمواجهة الأعداء من خارج أو من داخل المدينة. فالأطفال من كلا الجنسين، كما أخبرنا بذلك مرتين، «ينبغي أن يمتطوا صهرة الجواد، بحيث يرون حرباً فعلية، ويشترط أَنْ يكون ذلك مأموناً، إِذْ ينبغي أَنْ يحضروا المعركة، ويتذوقوا طعم الدماء؛ تماماً كما يفعل المرء مع كلاب الصيد الصغار». فوصف الكاتب المحدث للتربية الشمولية الحديثة هو أَنها «شكل مكثف ومستمر من التعبئة»، يناسب تماماً نظام التربية الكلّي عند أفلاطون.

هذا هو موجز نظرية أفلاطون المتعلِّقة بالمدينة الفاضلة أو الضاربة في القدم، وهي المدينة التي تُعامِل قطيعها البشري، كما يُعامل الراعي الحكيم والشديد المراس قطيعه من الأغنام، ليس بقسوة شديدة، وإنما بازدراء مناسب... وكتحليل لكل من المؤسسات الاجتماعية الإسبرطية وشروط استقرارها، وكمحاولة لإعادة بناء أشكال أكثر صرامة وبدائية للحياة القبلية، يُعَدُّ هذا الوصف ممتازاً بحق. (ولقد تعاملنا في هذا الفصل مع الجانب الوصفي فقط. أما الجانب الأخلاقي فلسوف يُنَاقش لاحقاً). وأعتقد أَن الكثير من كتابات أفلاطون كان قد نُظِر إليها عادة بوصفها مجرّد تأمّل ميثولوجي أو يوتوبي، ويمكن بهذه الوسيلة أَنْ يُفَسَّر بوصفه وصفاً وتحليلاً اجتماعياً. فلو نظرنا، على سبيل المثال، إلى أسطورته المتعلِّقة بحرب قبائل البدو الرُّحَل الظافرة التي تخضع السكان الأصليين، يتعيَّن علينا حينئذ أَنْ نعترف بأنه، من

منظور علم الاجتماع الوصفي، يعتبر ناجحاً إلى حدّ بعيد. وبالفعل يمكنه حتى الزعم بأنه سابق لنظرية حديثة مثيرة (وربما شاملة أكثر من اللازم) عن أصل الدولة والتي طبقاً لها تنبع القوّة السياسية المركزية والمنظَّمة عموماً من مثل هذا الظفر. وربما يكون ثَمّة أوصاف أكثر من هذا النوع في كتابات أفلاطون التي يمكننا تقييمها حالياً.

5

وبالاختصار، في محاولة لفَهْم وتفسير العالم الاجتماعي المتغيّر، كما اختبره أفلاطون، فقد اقتيد الأخير إلى تطوير علم اجتماع تاريخاني نسقي بتفصيل كبير. فاعتقد بأن الدول الموجودة، إنما هي بمثابة نسخ باهتة لصورة أو مثال غير متغيّر. وحاول أَنْ يعيد بناء هذه الصورة أو المثال للدولة، أو أن يصف، على الأقل، مجتمعاً يقترب منه بقدر الإمكان. وبالإضافة إلى التقاليد القديمة، فقد استخدم لإعادة بنائه نتائج تحليله للمؤسسات الاجتماعية في إسبرطة وكريت - وهي أقدم ما وجده في اليونان من صور الحياة الاجتماعية - والتي تعرَّف فيها على الصوَر المكبوحة أو المعطِّلة لمجتمعات قبلية أكثر قدماً. ولكن لكي يستخدم هذه المواد جيداً احتاج إلى مبدأ للتمييز بين السمات الصالحة، أو الأصلية أو القديمة للمؤسسات الموجودة وأعراض انحطاطها. ولقد وجد هذا المبدأ في قانونه المتعلّق بالثورات السياسية، والذي يذهب إلى أن الانشقاق في الطبقة الحاكمة، وانشغالها بالشؤون الاقتصادية، هما أصل كل تغيّر اجتماعي. ولذلك فقد أعادَ بناء مدينته الفاضلة بطريقة تُستبعَد بها كل جراثيم وعناصر الانشقاق والانحطاط بأقصى صورة ممكنة من التطرُّف فيقول، إنها كانت مشيَّدة خارج الدولة الإسبرطية مع ملاحظة الشروط الضرورية لوحدة الطبقة المسيطرة

التليدة، المأمونة بتقشفها الاقتصادي، وتحسين نَسْلها وتدريبها..

وبتفسيره للمجتمعات الموجودة كنسخ باهتة لمدينة مثالية، استعان أفلاطون في الحال بوجهات نظر هزيود الفجَّة إلى حدّ ما عن التاريخ الإنساني بخلفية نظرية وبثروة في التطبيق العملي. فطوّر نظرية تاريخية واقعية جداً، اكتشف بمقتضاها سبب التغيّر الاجتماعي في الانشقاق الهيراقليطي، وفي الصراع الطبقي الذي وجد فيه القوى الدافعة والمفسدة للتاريخ. ولقد طبَّق هذه المبادئ التاريخية على قصة انحطاط وسقوط الدول - المدن الإغريقية، وخصوصاً على نقد الديموقراطية، التي وصفها بأنها متخنثة ومنحطَّة. ويمكننا أَنْ نضيف أَن أفلاطون، في وقت لاحق، في قوانينه، طبقها أيضاً على قصة انحطاط وسقوط الامبراطورية الفارسية، وكان بذلك فاتحة لسلسلة طويلة من الأعمال الدرامية للانحطاط والسقوط في تواريخ الامبراطوريات والحضارات (ولعلَّ قصة شبنجلر سيئة السمعة عن انحطاط الغرب هي أسوأها ولكن ليست آخرها). ويمكن تفسير كل هذا، في ما أعتقد، كمحاولة، وهي محاولة مؤثّرة للغاية، لتوضيح وعقلنة تجربته في انهيار المجتمع القبلي، وهي خبرة شبيهة لتلك التي أدَّت بهيراقليطس إلى أَنْ يطوِّر الفلسفة الأولى للتغيّر.

بيد أَن تحليلنا لعلم الاجتماع الوصفي عند أفلاطون لا يزال ناقصاً. فقصصه عن الانحطاط والسقوط، ومعها تقريباً كل القصص المتأخرة، إنما تبيّن على الأقل سمتين لم نناقشهما بعد. فقد تصور هذه المجتمعات المنحطة كنوع من الكائن العضوي، والانحطاط بوصفه عملية شبيهة للشيخوخة. وأعتقد بأن الانحطاط مستحق تماماً، بمعنى أَن الانحطاط الخلقي وسقوط وانحطاط الروح، إنما يمضيان جنباً إلى جنب مع ذلك المتعلّق بالقوام الاجتماعي. ويلعب هذا دوراً هاماً في

نظرية التغيير الأول عند أفلاطون - في قصة العدد وسقوط الإنسان. ولسوف تناقش هذه القصة، وارتباطها بمذهب الصوَر أو المُثُل في الفصل التالي.

الفصل الخامس

الطبيعة والعرف

لم يكن أفلاطون أول مَنْ تناول الظواهر الاجتماعية بروح البحث العلمي. وإنما تعود بداية العلم الاجتماعي على الأقل إلى جيل بروتاجوراس، أول المفكرين العظماء الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «السوفسطائيون». وكانت علامة البداية هي إدراك الحاجة إلى التمييز بين عُنْصُرَيْن مختلفَيْن في بيئة الإنسان - بيئته الطبيعية وبيئته الاجتماعية. وهو التمييز الذي يصعب إجراؤه وإدراكه، كما يمكن أَنْ يستدل من حقيقة أنه حتى الآن لَمْ يتأسس بوضوح في عقولنا. فقد كان مثاراً للجدل منذ عصر بروتاجوراس. ويبدو أن معظمنا لديه مَيْل قوي لأَن يقبل خصوصيات بيئتنا الاجتماعية كما لو كانت «طبيعية».

وهي إحدى خواص الاتجاه السحري لمجتمع قَبَلي بدائي أو «مُغلق» يحيا في دائرة مسحورة من المحَرَّمات الثابتة، ومن القوانين والعادات التي يعتقد أنها محتومة كشروق الشمس، أو تعاقب الفصول، أو انتظامات واضحة مماثلة للطبيعة. ولم يكن من الممكن أَنْ يتطوّر

الفهم النظري للاختلاف بين «الطبيعة» و»المجتمع»، إلَّا بعد أَنْ يكون هذا «المجتمع السحري المغلق» قد تحلَّل بالفعل.

1

ويتطلَّب تحليل هذا التطور، على ما أعتقد، إدراكاً واضحاً لتمييز هام. وهو التمييز بين: (أ) القوانين الطبيعية، أو قوانين الطبيعة، مثل القوانين التي تصف حركات الشمس، والقمر، والكواكب، وتعاقب الفصول، إلخ، أو قانون الجاذبية أو، قوانين الديناميكا الحرارية. (ب) القوانين المعيارية، أو المعايير، أو النواهي والأوامر، أعني مثل تلك القواعد التي تحظِّر أو تتطلَّب أنماطاً معينة من السلوك؛ ومن أمثلتها الوصايا العشر، أو القواعد القانونية المنظِّمة لإجراء انتخاب أعضاء البرلمان، أو القوانين التي تدخل في تكوين الدستور الأثيني.

ولأنْ مناقشة هذه المسائل غالباً ما تُفسَد بميلنا نحو طمس هذا التمييز، فربما يلزم الاستطراد أكثر عنها. يصف القانون بالمعنى (أ) أي - القانون الطبيعي - انتظاماً صارماً، وثابتاً، وهو يحدث في الواقع إمَّا في الطبيعة (وفي هذه الحالة يعدّ القانون عبارة صادقة)، أو لا يحدث (وفي هذه الحالة يعدّ كاذباً). فإذا لم نعرف ما إذا كان قانون الطبيعة صادقاً أم كاذباً، وإذا كنا نرغب في لفت الانتباه إلى عدم يقيننا هذا، فإننا نُسميه في أغلب الأحيان «فَرَضَاً». وقانون الطبيعة غير قابل للتغيّر؛ فلا استثناء فيه. ولأننا لو قنعنا بأن شيئاً ما قد حدث وناقضه، فلا نقول حينئذ أَن ثمّة استثناء أو تغيّر في القانون، وإنما نقول بالأحرى أَن فرضنا قد دُحِض لأنه قد ثبت في النهاية أن الانتظام الدقيق المفترض لم يحدث، أو بعبارة أخرى، إن قانون الطبيعة المفترض لم يكن قانوناً صادقاً عن الطبيعة، وإنما هو عبارة كاذبة. ولأَن قوانين الطبيعة غير قابلة

للتغيير، فلا يمكن أَنْ تُنتهك أو تُعضَد. وإنما هي خارج نطاق التحكم الإنساني، وذلك على الرغم من أنه قد يكون في إمكاننا أَنْ نستخدمها لأغراض تقنية، وعلى الرغم من أننا قد نتجشم عناءً لعدم معرفتنا بها، أو بجهلنا لها.

ولو أننا انتقلنا الآن إلى القوانين من النوع (ب) أي إلى القوانين المعيارية، لوجدنا أن كل شيء مختلفاً هنا كل الاختلاف. فالقانون المعياري، سواء أكان تشريعاً قانونياً أم أمراً خلقياً، يمكن تعضيده بواسطة الإنسان. وهو أيضاً قابل للتغيير. فربما يوصف بأنه صالح أو طالح، مُعيب أو مُخطئ، مقبول أو مرفوض؛ ويمكن أَنْ يُطلق عليه «صادق» أو «كاذب»، ولكن بمعنى مجازي فحسب، لأنه لا يصف واقعة، وإنما يضع توجيهات لسلوكنا. فلو كان له أي قصد أو مغزى، حينئذ يكون في الإمكان خرقه، ولو لم يُخرَق يكون عندئذ زائداً عن الحاجة وبلا مغزى. فعبارة مثل: «لا تنفق من المال أكثر مما تملك» تُعَدُّ قانوناً معيارياً ذا معنى، وربما يكون ذا معنى كقاعدة أخلاقية أو قانونية، ويكون ضرورياً أكثر لأنه غالباً ما يُخْرَق. وربما يقال أيضاً عن العبارة: «لا تأخذ من حافظتك نقوداً بأكثر مما فيها»، ومن طريقة صياغتها، أنها أيضاً قانون معياري؛ بيْد أن أحداً لن يأخذ مثل هذا القانون مأخذ الجدّ كجزء من نظام أخلاقي أو قانوني، إِذْ لا يمكن خرقه. وإذا لاحظنا أي قانون معياري ذا أهمية، لوجدناه دائماً نتيجة لتحكّم إنساني - لأفعال وقرارات إنسانية. إنه عادة نتيجة لقرار بإدخال جزاءات - لمعاقبة أو رَدْع مَن يخرق القانون.

وأعتقد، ويعتقد معي عموماً عدد كبير من المفكِّرين، وخصوصاً العديد من علماء الاجتماع، أَنْ التمييز بين القوانين بالمعنى (أ)، أعني

العبارات التي تصف انتظامات الطبيعة، والقوانين بالمعنى(ب)، أعني المعايير كالنواهي أو الأوامر، إنما هو تمييز أساسي، وأَنْ هذين النوعَيْنِ من القانون ليس بينهما عاملاً مشتركاً أكثر من الاسم. بَيْد أَن وجهة النظر هذه مقبولة بأية حال بصفة عامة، وعلى العكس، يعتقد العديد من المفكّرين أَنْ ثمّة معايير - نواهٍ أو أوامر - تُعَدُّ «طبيعية» بمعنى أنها توضع وفقاً لقوانين طبيعية بالمعنى (أ). فهم يقولون، على سبيل المثال: إن معاييراً قانونية معينة تتفق والطبيعة الإنسانية، ومن ثم مع قوانين طبيعية سيكولوجية بالمعنى (أ) في حين قد تتعارض معايير قانونية أخرى مع الطبيعة الإنسانية، ويضيفون إلى ذلك أَن تلك المعايير التي يمكن أَن نتبّين مطابقتها للطبيعة الإنسانية لا تختلف حقيقة اختلافاً بيناً عن قوانين الطبيعة بالمعنى (أ). ويقول آخرون: إن قوانين الطبيعة بالمعنى (أ) إنما هي متشابهة تشابهاً كبيراً، في حقيقة الأمر، مع القوانين المعيارية لأنها وضعت بإرادة أو قرار خالق الكون - وهي وجهة نظر تقع بلا شك، خارج نطاق استخدام اللفظ المعياري «قانون» للقوانين من النوع (أ). ولعلَّ من المستحسن أَنْ تُناقش كل وجهات النظر هذه. غير أنه من الضروري، كي نناقشها، أَنْ نميّز أولاً بين قوانين بالمعنى (أ) وقوانين بالمعنى (ب)، وأَلّا نربك المسألة بمصطلح سيىء. وهكذا سوف نقصر المصطلح «قوانين طبيعية» على القوانين من نوع (أ) دون سواها، ولسوف نرفض أَنْ يُطبَّق هذا المصطلح على أية معايير يُعلن أنها، بمعنى أو بآخر، «طبيعية». فالخلط غير ضروري بالتأكيد لأَن من السهل أَنْ نتحدث عن «حقوق والتزامات طبيعية» أو عن «معايير طبيعية»، إذا رغبنا في أَنْ نشدِّد على السمة «الطبيعية» لقوانين من النوع (ب).

2

أعتقد أَن من الضروري لفهم علم اجتماع أفلاطون أَنْ نتناول الكيفية التي تطوَّر بها التمييز بين قوانين طبيعية وأخرى معيارية. ولسوف أناقش أولاً ما يبدو أنه كان نقطة البدء والخطوة الأخيرة للتطور، ولاحقاً ما قد يبدو أنه كان خطوات ثلاث وسيطة، تلعب جميعاً دوراً في نظرية أفلاطون. ويمكن أَنْ توصف نقطة البدء بأنها واحدية ساذجة. وربما يُقال إنها صفة مميزة لـ «المجتمع المغلق». والخطوة الأخيرة، التي أصفها بأنها ثنائية نقدية (أو اصطلاحية نقدية) إنما هي صفة مميزة الـ«المجتمع المفتوح». أَمَّا حقيقة وجود بعض ممَّنْ لا يزالون يحاولون تجنّب اتخاذ هذه الخطوة، فيمكن أَنْ يؤخذ كمؤشر لأننا ما زلنا في غمرة مرحلة انتقالية من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح. (ومع كل هذا، قارن الفصل العاشر).

ونقطة البدء التي أطلقت عليها اسم «الواحدية الساذجة» إنما هي المرحلة التي لم يتم فيها بعد التمييز بين القوانين الطبيعية والمعيارية. إن التجارب البغيضة هي الوسائل التي عن طريقها يتعلّم الإنسان أن يُكيف نفسه مع بيئته. ولم يتم وضع تمييز بين جزاءات مفروضة من قبل أُناس آخرين، إذا ما خرق تحريماً معيارياً، وبين التجارب البغيضة التي مررنا بها في البيئة الطبيعية. وقد نميز أيضاً، في هذه المرحلة، بين إمكانيتَيْن. يمكن أَنْ توصف الأولى بأنها طبيعية ساذجة. ويُعتقد في هذه المرحلة أَنْ الانتظامات، سواء كانت طبيعية أو عرفية، إنما هي وراء إمكانية مجرَّدة فحسب، والتي من المحتمل أنها لم تتحقّق أبداً. والمرحلة الأكثر أهمية هي المرحلة التي يمكن أَنْ نصفها بأنها عرفية ساذجة، وهي المرحلة التي خُبرت فيها الانتظامات الطبيعية والمعيارية

أيضاً بوصفها تعبيرات عن - أو بوصفها مستندة إلى - القرارات التي تصدرها الآلهة الشبيهة بالبشر أو الشياطين. وهكذا فتعاقب الفصول، أو انتظامات حركات الشمس والقمر، والكواكب، ربما تُفسَّر بأنها طاعة «القوانين» أو «المراسيم» أو «القرارات» التي «تحكم السماء والأرض»، والتي وُضعت و»أُعلنت من قبل إله - خالق في البداية» ومن المفهوم أَن أولئك الذين يفكِّرون بهذه الطريقة قد يعتقدون أَنه حتى القوانين الطبيعية عرضة لتعديلات، تحت ظروف معينة؛ فقد يؤثر الإنسان عليها أحياناً بمساعدة ممارسات سحرية، وأن الانتظامات الطبيعية تُدْعَم بالمراسيم، كما لو كانت معيارية. ولقد أوضح هيراقليطس هذه النقطة، بقوله: «لا يمكن أن تخرج الشمس عن مسارها المرسوم؛ وإِلا فإن معبودات المصير، نديمات العدالة، سيعرفن كيف يعثرن عليها.»

وانحلال القَبَلية السحرية مرتبط كل الارتباط بإدراك أَن المحرَّمات مختلفة في القبائل المختلفة، وأنها مفروضة ومُعَضَّدة من قبل الإنسان، وأنها قد تُنتَهك من دون أَنْ يترتَّب على ذلك ردود أفعال غير سارة، فقط إذا كان في مقدور المرء أن ينجو من العقوبات المفروضة عليه من قبل إنسان آخر. ويتدعَّم هذا الإدراك أكثر عندما نلاحظ أَن القوانين تُعدَّل وتُسنُّ من قِبَل مشرِّعين بشر. وإنني أقصد بهؤلاء المشرِّعين ليس فقط أمثال صولون، وإنما أيضاً القوانين التي سُنَّت وفُرِضَت من قبل أناس عاديين في مدن ديموقراطية. فقد تؤدّي هذه الخبرات إلى تمييز واعٍ بين القوانين المعيارية التي فرضها الإنسان، والمستندة إلى قرارات أَو أعراف، وبين الانتظامات الطبيعية التي تخرج عن نطاق قدرته. وعندما يتمّ فهم هذا التمييز بوضوح، يكون في مقدورنا أن نصف الوضع الذي توصلنا إليه بأنه ثنائية نقدية أوعرفية نقدية. ففي مجرى تطور الفلسفة

اليونانية تعلن ثنائية الوقائع والمعايير هذه عن نفسها من خلال التعارض بين الطبيعة والعرف.

وعلى الرغم من حقيقة أن هذا الوضع قد توصَّل إليه منذ زمن بعيد السوفسطائي بروتاجوراس، أَحَدَ أَهَمّ معاصري سقراط، إلّا أنه ما زال غير مفهوم تقريباً، مما يحتِّم علينا شرحه ببعض التفصيل حتى يتسنَّى فهمه بعض الشيء. فأولاً، يجب ألا نعتقد أن الثنائية النقدية تتضمن نظرية عن الأصل التاريخي للمعايير. فهي ليست مرتبطة بالتقرير التاريخي - الذي لا يمكن الدفاع عنه بكل تأكيد - بأن المعايير قد أدخلها الإنسان بوعي، بدلاً من القول إنه عثر عليها ببساطة هناك (عندما أصبح في مقدوره العثور على أي شيء من هذا النوع). ولذلك فليس لها علاقة بالتقرير الذي يقول إن المعايير نشأت مع الإنسان وليس مع الله، ولا هي كذلك تقلل من أهمية القوانين المعيارية. ولا هي من باب أولى ترتبط بمقولة أَن المعايير، لأنها عرفية، أعني من صنع الإنسان، فهي لذلك «اختيارية فقط». وإنما كل ما تقرِّره الثنائية النقدية هو أن المعايير والقوانين المعيارية يمكن أن تُسنَّ وتُغيّر من قبل الإنسان، وعلى الأخص بقرار أو عرف، بملاحظتها أو تعديلها، ولذلك فالإنسان هو المسؤول أخلاقياً عنها، ربما ليس بالنسبة للمعايير التي يكتشف أنها توجد في المجتمع عندما يبدأ أولاً في التفكير فيها، ولكن بالنسبة للمعايير التي هو مستعد لقبولها بعد أن يكون قد اكتشف أنه يستطيع عمل شيء لتغييرها. والمعايير من صنع الإنسان بمعنى أننا لا ينبغي أَن نلوم أحداً عليها سوى أنفسنا، لا الطبيعة ولا الله. ومن مهمتنا أن نحسِّنها بقدر ما نستطيع، إذا تبيّن لنا أنها عرضة للاعتراض. وتتضمَّن هذه الملاحظة الأخيرة أن وصفي للمعايير بأنها عرفية، لا

يعني أن تكون اختيارية، أو أن مجموعة من القوانين المعيارية قد تؤدّي دورها تماماً مثل أي مجموعة أخرى. وإنما قولي بإمكانية تحسين بعض نُظُم القوانين، أو بأن بعض القوانين قد تكون أفضل من غيرها، يتضمن أنه يمكننا مقارنة القوانين المعيارية الموجودة (أو المؤسسات الاجتماعية)، ببعض المعايير القياسية التي قرّرنا أنها صالحة للتحقيق. بَيْد أن حتى هذه المعايير من صنعنا، بمعنى أن قرارنا لصالحها إنما هو قرارنا الخاص، وأننا وحدنا نتحمَّل مسؤولية تبنّيها. إذ إن المعايير لا تكون موجودة في الطبيعة. فالطبيعة تشتمل على الوقائع والانتظامات، وهي في حدِّ ذاتها ليست أخلاقية ولا غير أخلاقية. إنما نحن الذين نفرض معاييرنا على الطبيعة، وبهذه الطريقة ندخل الأخلاقيات إلى العالم الطبيعي، على الرغم من حقيقة أننا جزء من هذا العالم. فنحن من صنع الطبيعة، بَيْدَ أن الطبيعة قد أوجدتنا مع قدرتنا على تغيير العالم، وعلى التنبؤ والتخطيط للمستقبل، وعلى صنع قرارات بعيدة، نحن مسؤولون عنها أخلاقياً. ومع ذلك، فإن المسؤولية والقرارات تدخل عالم الطبيعة فقط عن طريقنا.

3

ومن الأهمية بمكان، لكي نفهم هذا الموقف، أن ندرك أن هذه القرارات لا يمكن أن تُشْتَقَّ أبداً من وقائع (أو من عبارات الوقائع)، على الرغم من أنها تتعلَّق بوقائع. فالقرار مثلاً بمعارضة العبودية، لا يعتمد على حقيقة أن الناس جميعاً ولدوا أحراراً ومتساوين، وأنه ليس ثمّة إنسان ولد مُكبَّلاً بسلاسل. لأنه حتى لو كان الجميع قد ولدوا أحراراً، فبعض الناس قد يحاول أن يكبِّل الآخرين بسلاسل، بل وقد يعتقد هؤلاء أنه ينبغي وضعهم في سلاسل، وعلى العكس من ذلك،

حتى لو كان الناس قد ولدوا مكبَّلين بسلاسل، فالكثير منا قد يطلب إزالتها. أو فلنضع هذه المسألة بإحكام أكثر، إذا افترضنا حقيقة قابلة للتعديل كحقيقة أن العديد من الناس يعانون من أمراض - يمكننا حينئذ أن نتبنَّى دائماً عدداً من اتجاهات مختلفة تجاه هذه الحقيقة؛ وبصفة خاصة أكثر، يمكننا أن نقرّر أن نبذل محاولة لتغييرها؛ أو يمكننا أن نقرّر أن نقاوم أي محاولة من هذا النوع، أويمكننا أن نقرّر ألَا نتخذ أي فعل على الإطلاق.

وبهذه الطريقة ترتبط كل القرارات الخلقية بواقعة ما أو بأخرى، ولا سيّما بواقعة ما من وقائع الحياة الاجتماعية، ويمكن لجميع وقائع الحياة الاجتماعية (القابلة للتغيير) أن تسبّب قرارات مختلفة عديدة. مما يبيّن أن القرارات لا يمكن أبداً أن تشتق من هذه الوقائع، أو من وصف هذه الوقائع.

إنما أيضاً لا يمكن أن تُشتقّ من صنف آخر من الوقائع؛ أعني تلك الانتظامات الطبيعية التي نصفها بمساعدة القوانين الطبيعية. فمن الصحيح تماماً أن قراراتنا ينبغي أن تتلاءم مع قوانين الطبيعة (بما في ذلك علم وظائف الأعضاء وعلم النفس)، إذا كان الهدف هو تنفيذها، لأنها لو سارت عكس مثل هذه القوانين، لما أمكن ببساطة تنفيذها. فمثلاً القرار بأن الكل يجب أن يعمل أكثر ويأكل أقل، لا يمكن تنفيذه إلّا في حدود معينة وذلك لأسباب فسيولوجية، أعني، لأنه عند نقطة معينة، لن يكون متلائماً مع قوانين طبيعية معينة من قوانين الفسيولوجيا. وبالمثل، القرار بأن على الجميع أَنْ يعملوا بأقل جهد، وأَنْ يأكلوا إلى حدِّ التّخمة، لا يمكن تنفيذه أيضاً عند نقطة معينة، لأسباب عديدة، بما في ذلك القوانين الطبيعية للاقتصاد. (وكما سنرى فيما بعد، في القسم

الرابع من هذا الفصل)، أَن ثمّة قوانين في العلوم الاجتماعية أيضاً؛ سنطلق عليها اسم «قوانين اجتماعية»).

وهكذا قد تستبعد قرارات معينة باعتبارها عاجزة عن أن تُنفَّذ، لأنها تعارض قوانين طبيعية معينة (أو «وقائع غير قابلة للتعديل»). ولكن هذا لا يعني بالطبع، أن أيّ قرار يمكن أن يشتق منطقياً من مثل هذه «الوقائع غير القابلة للتعديل». وبالأحرى، الموقف كالآتي: بالنظر لأي واقعة أياً كانت، سواء كانت قابلة للتعديل أو غير قابلة للتعديل، يمكننا أن نتبنّى قرارات متباينة - مثل أن نعدلها؛ أو نحميها من أولئك الذين يرغبون في تعديلها، أو ألا نتدخل، إلخ. فلو كانت الواقعة التي نحن بصددها غير قابلة للتعديل - سواء كان ذلك بسبب أن التعديل مستحيل وفقاً لقوانين الطبيعة الموجودة، أو بسبب أن التعديل لأسباب أخرى صعب جداً بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في تعديلها - إذن فأيّ قرار لتعديلها سيكون ببساطة غير عملي، فالواقع أن أيّ قرار يتعلق بواقعة مثل هذه سيكون أخرق وبلا معنى.

وهكذا تشدِّد الثنائية النقدية على استحالة اختزال القرارات أو المعايير إلى وقائع؛ ولذلك يمكن وصفها بأنها ثنائية الوقائع والقرارات.

ولكن يبدو أن هذه الثنائية معّرضة للهجوم. فقد يُقال إن القرارات هي وقائع. فإذا قرَّرنا أن نتبنّى معياراً معيناً، إذن فتنفيذ هذا القرار هو ذاته واقعة سيكولوجية أو سوسيولوجية، وسيكون من العبث القول أنه ليس ثمّة شيء مشترك بين مثل هذه الوقائع ووقائع أخرى. وبما أنه من غير المشكوك فيه أن قراراتنا لها معايير، أعني المعايير التي نتبّناها، إنما تستند بوضوح إلى وقائع سيكولوجية معينة، مثل تأثير تنشئتنا، فإنه يبدو من العبث أن نسلِّم بثنائية الوقائع والقرارات، أو أَنْ نقول إن

القرارات لا يمكن أَنْ تشتق من وقائع. ويمكن الردُّ على ذلك بالإشارة إلى أننا نستطيع أن نتحدث عن «قرار» بمعنيَيْن مختلفَيْن. فقد نتحدّث عن قرار معيّن تمَّ اقتراحه، أو دراسته، أو التوصُّل إليه، أو إقراره؛ وقد نتحدّث، بديلاً عن ذلك، عن فعل القرار ونسمي هذا «قراراً». وفقط بالمعنى الثاني يمكن وصف القرار بأنه واقعة. والموقف يشابه عدداً من التعبيرات الأخرى. فبمعنى، يمكننا الحديث عن قرار معين كان قد أُحيل إلى مجلس ما، وبالمعنى الآخر،إن إقرار المجلس له يمكن اعتباره قراراً للمجلس. وبالمثل، قد نتحدّث عن عرض أو اقتراح مطروح أمامنا، ومن الناحية الأخرى، عن واقعة عرض أو اقتراح شيء ما، مما يمكن تسميته أيضاً «عرضاً» أو «اقتراحاً». وثَمّة التباس مماثل معروف جيداً في مجال العبارات الوصفية. دعنا نتناول العبارة: «مات نابليون في سانت هيلينا» سيكون مفيداً أَنْ نميّز هذه العبارة عن الواقعة التي تصفها، والتي قد ندعوها الواقعة الأولية، أعني، الواقعة بأن نابليون قد مات في سانت هيلينا. والآن عندما يكتب مؤرِّخ، وليكن السيد س، سيرة حياة نابليون، قد يصوغ العبارة المشار إليها. وبفعله ذلك، فإنه يصف ما أسميناه الواقعة الأولية. ولكن ثَمّة واقعة ثانوية أيضاً، والتي تختلف تماماً عن الواقعة الأولية، أعني الواقعة بأنه صاغ هذه العبارة؛ وعندما يكتب مؤرخ آخر، وليكن السيد ن، سيرة حياة السيد س، فقد يصف هذه الواقعة الثانوية بقوله: «ذكر السيد س أن نابليون مات في سانت هيلينا» وبهذه الطريقة وصفت الواقعة الثانوية أحداثاً هي ذاتها وصف. ولكنه وصف بمعنى الكلمة الذي ينبغي أن يُميَّز عن المعنى الذي أطلقنا فيه على العبارة «مات نابليون في سانت هيلينا» أنه وصف. فصياغة وصف أو عبارة يُعَدُّ واقعة سوسيولوجية أو سيكولوجية. لكنّ

أن الوصف المصاغ إنما هو مميَّز عن واقعة أنه قد صيغ. ولا يمكن أن يشتقَّ مباشرة من هذه الواقعة؛ لأنه سيعني أننا يمكننا أن نستنبط بصورة صحيحة «مات نابليون في سانت هيلينا» من «ذكر السيد س أن نابليون مات في سانت هيلينا» ومن الواضح أن ذلك ليس في مقدورنا.

وفي مجال القرارات، يكون الموقف مشابهاً. فاتخاذ القرار، أو تبنّي معيار أو مقياس، إنما هو واقعة. في حين أن المعيار أو المقياس الذي تمَّ تبنّيه ليس بواقعة. أَنْ يتفق معظم الناس مع المعيار «حَذَارِ أن تسرق» فهذا واقع اجتماعي. أَمَّا المعيار «ينبغي أَنْ لا تسرق» فهو بحدِّ ذاته ليس بواقعة، ولا يمكن أَنْ يستدَلَّ عليه أبداً من عبارات تصف وقائع. ولسوف يفهم هذا بوضوح أكثر عندما نتذكر أن هناك دائماً قرارات ممكنة متباينة بل ومتعارضة فيما يتعلّق بواقعة معينة ذات أهمية. فمثلاً، على الرغم من الواقعة السوسيولوجية التي يتبنَّى فيها معظم الناس القول المأثور «عليك أَن لا تسرق»، يظلُّ من الممكن أَنْ نشجّع أولئك الذين قد تبنّوا القول المأثور، أو أَنْ نثبط هممهم، أو أَنْ نحثَّهم على تَبنّي قول مأثور آخر. بالاختصار، من المستحيل أن نشتق عبارة تذكر قولاً مأثوراً أو قراراً أو، قُلْ، اقتراحاً بحكمة عملية من عبارة تذكر واقعة؛ وهذه فقط طريقة أخرى للقول بأنه من المستحيل أن نشتق أقوالاً مأثورة أو قرارات أو اقتراحات من وقائع.

فالعبارة أن المعايير (الأقوال المأثورة) هي من صنع الإنسان (وصنع الإنسان ليس بمعنى أنها صُمِّمَت بوعي، وإنما بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يصدر فيها حكماً وأَنْ يعدِّلها، أي، بمعنى أن المسؤولية حيالها تخصُّنا تماماً)، قد أُسيء غالباً فهمها. ويمكن أن نعزو كل إساءات الفهم تقريباً إلى سوء فهم واحد أساسي، أعني، الاعتقاد بأن «العرف» إنما

يتضمن «الاعتباطية»؛ فإذا كنا أحراراً في أن نختار أي نسق معايير نشاء، حينئذ يكون أي نسق جيداً مثل أي نسق آخر. وينبغي بالطبع، التسليم بأن وجهة النظر القائلة باصطلاحية أو باصطناعية المعايير إنما تشير إلى أنه سيكون ثَمّة عنصر اعتباطي متضمن، أعني أنه ستكون هناك أنساق مختلفة من المعايير يصعب الاختيار في ما بينها (وهي الحقيقة التي كان بروتاجوراس قد شدّد عليها على نحو كاف). بَيْد أن الاصطناعية لا تتضمن بأية حال الاعتباطية الكاملة. فالحسابات الرياضية، على سبيل المثال، أو السيمفونيات أو المسرحيات تُعَدُّ اصطناعية بصورة عالية، ومع ذلك فلا يستتبع أن يكون أحد الحسابات أو إحدى السيمفونيات أو إحدى المسرحيات، في الواقع، مثل الأخرى تماماً. لقد اخترع الإنسان عوالم جديدة - عالم اللغة، وعالم الموسيقى، وعالم الشعر، وعالم العلم، وأكثر هذه العوالم أهمية هو عالم المتطلّبات الخُلُقية، من أجل المساواة، ومن أجل الحرية، ومن أجل نصرة الضعيف. وعند مقارنة حقل الأخلاقيات بحقل الموسيقى أو الرياضيات، فإنني لست راغباً في أن نفهم من ذلك أن هذه المتشابهات تذهب إلى حدّ بعيد جداً. فهناك، على نحو خصوصي أكثر، اختلاف كبير بين القرارات الخُلُقية، والقرارات في حقل الفن. إذ إن العديد من القرارات الخُلُقية تؤثّر على حياة وموت الناس الآخرين. في حين أن القرارات في حقل الفن تكون أقل إلحاحاً وأهمية بكثير، لذلك فمن أكثر الضلالات أن نقول إن إنساناً يتخذ قراراً لصالح أو ضد العبودية، كما لو أنه يتخذ قراراً لصالح أو ضدّ أعمال أو أنواع معينة من الموسيقى والأدب. أو أن القرارات الخُلُقية إنما هي مسائل تذوّق بحت. فهي مجرّد قرارات عن كيف نجعل العالم أكثر جمالاً، أو عن مسائل ترفيه أخرى من هذا

القبيل، وإنما هي قرارات أكثر إلحاحاً بكثير. (ومع كل هذا قارن أيضاً الفصل التاسع). وقصدت بمقارنتنا فقط أن نبيّن أن وجهة النظر التي تقرّر أن القرارات الخلقية التي تعتمد علينا لا تتضمن اعتباطية بصورة كاملة.

ووجهة النظر التي تقول بأن المعايير هي من صنع الإنسان هي أيضاً، ويا للعجب، معرَّضة للنقد من بعض أولئك الذين يرون في هذا الموقف هجوماً على الدين. وينبغي التسليم، بالطبع، بأن وجهة النظر هذه تُعدّ هجوماً على أشكال معينة من الدين، أعني، دين السلطة الغاشمة، والسحر، والتحريم. بَيْدَ أنني لا أعتقد أنها معارضة بأية وسيلة لدين مبني على فكرة المسؤولية الشخصية وحرية الضمير. وفي بالي، بالطبع، المسيحية على وجه الخصوص، على الأقل كما هي مفسَّرة عادة في بلدان ديموقراطية؛ تلك المسيحية التي، في مقابل لكل المحرَّمات، تعظ: «لقد سمعتم ما قال أولئك في الزمان الغابر... ولكني أقول لكم...» مقابلاً في كل حالة صوت الضمير تجاه مجرّد الطاعة الشكلية وتطبيق القانون.

4

ولا أستطيع أن أقبل بأن التفكير في القوانين الأخلاقية كما لو كانت من صنع الإنسان هي بهذا المفهوم متناقضة مع الرؤية الدينية بأن هذه القوانين قد أُنزلت من عند اللّه. إذ إن الأخلاقيات جميعها تبدأ بلا شك، تاريخياً، مع الدين.لكنني لا أتعامل الآن مع مسائل تاريخية. فلم أسأل مَنِ الذي سَنَّ أول قانون أخلاقي. وإنما أُشدِّد فقط على أننا، وأننا وحدنا، المسؤولون عن تبنّي أو رفض بعض القوانين الخُلقية

المقترحة، وأننا الذين ينبغي أن نميّز بين الأنبياء الصادقين والأنبياء الكاذبين. فقد ادّعي أن كل أنواع المعايير إنما هي من عند الله. وإذا قَبلتَ الأخلاق «المسيحية» عن المساواة والتسامح وحرية الضمير فقط، بسبب دعواها أنها تستند إلى سلطة إلهية فحسب، فأنت حينئذٍ تشيّد على أساس ضعيف، لأنه كان قد ادُّعي في كثير من الأحوال أن عدم المساواة مرادة من الله، وأننا لا ينبغي أن نكون متسامحين مع الكُفَّار. ومع ذلك إذا قبلت الأخلاق المسيحية ليس لأنك مطالب بأن تفعل هكذا، وإنما بسبب قناعتك بأن هذا هو القرار الصائب الذي يتعيّن اتخاذه، فعندئذٍ تكون أنت الذي قرّرت. وإصراري على أننا نحن الذين نصدر القرارات ونتحمَّل المسؤولية لا يجب أن يؤخَذ على أنه يتضمن أننا لا نستطيع، أو لا ينبغي أن نكون، مسلحين بالإيمان، وملهمين بالتقاليد أو بأمثلة عظيمة، كما لا يتضمن أن إبداع قرارات خُلُقية إنما هو مجرّد عملية «طبيعية»، أعني من نوع العمليات الفزيو- كيميائية. فالواقع أن بروتاجوراس، الثنائي النقدي الأول، علَّمنا أن الطبيعة لا تعرف المعايير، وأن إدخال المعايير شأن من شؤون البشر، وهي أكثر الإنجازات الإنسانية أهمية. وهكذا، وكما يطرحها بيرنت، فقد تمسَّك بأن «المؤسسات والأعراف هي التي رفعت الإنسان فوق الأعاجم». ولكن على الرغم من إصراره على أن الإنسان هو خالق المعايير وعلى أن الإنسان هو مقياس كل شيء، إلّا أنه اعتقد أن الإنسان لم يتمكَّن من إنجاز خلق المعايير إلّا بعون خارق من الطبيعة. فالمعايير وضعت فوق الشؤون الأصلية أو الطبيعية بواسطة الإنسان، ولكن بعون زيوس. فبأمر زيوس يهب هرمس الإنسان فهم العدالة والشرف؛ وهو يوزِّع هذه الهبة على جميع الناس بالتساوي. والطريقة التي يفسح بها أول تقرير

واضح للثنائية النقدية المجال لتفسير ديني لشعورنا بالمسؤولية، يبيّن مدى ضعف مقاومة الثنائية النقدية للموقف الديني. ويمكن تبيُّن منحى مشابه، فيما أعتقد، في سقراط التاريخي (أنظر الفصل العاشر) الذي شعر بأنه مجبر، من قِبَل ضميره، وأيضاً من قِبَل اعتقاداته الدينية، على أن يرتاب في كل سلطة، والذي بحث عن تلك المعايير التي يمكن الثقة في عدالتها. ومذهب الأخلاق الذاتية إنما هو مذهب مستقل عن قضية الدين، ولكنه متسق مع، أو ربما حتى ضروري لأي دين يحترم الضمير الفردي.

إن هذا القدر من طرح موضوع ثنائية الوقائع والقرارات أو مذهب استقلال الأخلاق الذي انبرى للدفاع عنه في بادئ الأمر كل من بروتاجوراس وسقراط هو ضروري، على ما أعتقد، لفهم بيئتنا الاجتماعية بقدر معقول. ولكن هذا لا يعني بالطبع أن كل «القوانين الاجتماعية»، أعني، كل انتظامات حياتنا الاجتماعية، معيارية ومفروضة على الإنسان. بل على العكس، هناك قوانين طبيعية هامة للحياة الاجتماعية أيضاً. ولهذا يبدو أن مصطلح قوانين سوسيولوجية مناسب تماماً. والواقع أننا نصادف في الحياة الاجتماعية نوعي القوانين، الطبيعية والمعيارية، وهو ما يجعل من الأهمية بمكان أن نميز بينهما بوضوح.

في معرض الحديث عن قوانين سوسيولوجية أو قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية، لا أعتقد كثيراً في قوانين التطور المزعومة التي اهتمَّ بها التاريخانيون أمثال أفلاطون، على الرغم من أنه إذا كان هناك أيّ من مثل هذه الانتظامات في التطورات التاريخية، لاندرجت صياغاتها بالتأكيد تحت مقولة القوانين السوسيولوجية. كما أنني لا أعتقد كثيراً

في قوانين «الطبيعة الإنسانية»، أعني، انتظامات السلوك الإنساني السيكولوجية والسوسيو-سيكولوجية. ولكنني أعني أن مثل هذه القوانين قد صيغت بالأحرى من قبل النظريات الاقتصادية الحديثة، مثل، نظرية التجارة الدولية، أو نظرية دورة التجارة. هذه، وتلك، القوانين الاجتماعية الهامة مرتبطة بتوظيف المؤسسات الاجتماعية. وتلعب هذه القوانين دوراً في حياتنا الاجتماعية مناظراً للدور الذي لعبه مثلاً مبدأ الرافعة في الهندسة الميكانيكية. لأن المؤسسات، مثل الروافع، مطلوبة لو أننا أردنا أن ننجز أي شيء يتعدَّى قوّة عضلاتنا. ومثل الآلات، تضاعف المؤسسات من قوتنا من أجل الخير والشر. ومثل الآلات، فهي تحتاج إلى إشراف ذكي من قبل شخص ما يفهم طريقة توظيفها، والأهم من ذلك كله، غرضها، لأننا لا يمكن أن نشيدها لتعمل بطريقة آلية تماماً. وفضلاً عن ذلك، فإن بناءها يحتاج إلى معرفة ما بالانتظامات الاجتماعية التي تفرضها حدوداً على ما يمكن إنجازه بواسطة المؤسسات. (وهذه الحدود متماثلة إلى حدّ ما، مثلاً، مع قانون حفظ الطاقة، الذي يعادل العبارة أننا لا يمكن أن نبني آلة تتحرك حركة أبدية) ولكن أساساً تُصنَع المؤسسات في أغلب الأحوال بتوطيد مراعاة بعض المعايير، المصمّمة من أجل هدف معيّن. ويتحقّق هذا، على وجه الخصوص، بالنسبة لتلك المؤسسات التي أُنشئت بوعي؛ ولكن حتى المؤسسات التي نشأت كنتائج غير مخطّط لها لأفعال إنسانية (انظر الفصل الرابع عشر)، وهي الغالبية العظمى - إنما هي نتائج غير مباشرة لأعمال من نوع ما أو آخر ذات هدف، وتستند وظيفتها، بشكل كبير، إلى التقيّد بمعايير. (حتى الآلات الميكانيكية مصنوعة ليس من الحديد فحسب، وإنما من تضافر الحديد والمعايير

معاً، أي، بتحويل الأشياء الطبيعية، ولكن وفقاً لقواعد معيارية معينة، أعني، خطتها أو تصميمها.) في المؤسسات تكون القوانين المعيارية والسوسيولوجية، أعني، القوانين الطبيعية، متضافرة تماماً، ولذلك من المستحيل أن نفهم وظيفة المؤسسات من دون أن نكون قادرين على التمييز بين هذين النوعين من القوانين. (والمقصود بهذه الملاحظات اقتراح إشكلات معينة أكثر من تقديم الحلول. وعلى وجه الخصوص، لا يجب تفسير المماثلة المذكورة بين المؤسسات والآلات على أنها اقتراح لنظرية تدعو إلى أن المؤسسات آلات - بمعنى ماهوي ما. فهي ليست بالطبع آلات. وعلى الرغم من الأطروحة المقترحة هنا، فإنه يمكن الحصول على نتائج مفيدة ومثيرة إذا سألنا أنفسنا ما إذا كانت مؤسسة ما تخدم هدفاً معيناً، وما هي هذه الأهداف التي تخدمها، فليس من المؤكد أن كل مؤسسة تخدم هدفاً محدّداً ما - هدفها الأساسي، كما كان محدداً لها).

5

وكما هو مُشار إليه من قبل، هناك خطوات وسيطة متعّددة في التطور من واحدية ساذجة أو سحرية، إلى ثنائية نقدية تحقّق بوضوح التمييز بين المعايير والقوانين الطبيعية. وتنشأ معظم هذه المواضع الوسيطة من إساءة فهم أن المعيار إذا كان عُرْفياً أو اصطناعياً، فهو اعتباطي تماماً. ولكي نفهم موقف أفلاطون، الذي يضمّ عناصرها جميعاً، من الضروري أن نلقي نظرة عامّة على ثلاثة من أهم المواقف الوسيطة. وهي: (1) النزعة الطبيعية البيولوجية. (2) النزعة الوضعية الأخلاقية أو الشرعية. (3) النزعة الطبيعية السيكولوجية أو الروحية. ومن المثير حقاً أن كل واحد من هذه المواقف كان قد استخدم للدفاع

عن وجهات نظر أخلاقية متعارضة كل منها مع الأخرى كل التعارض، وبصفة خصوصية أكثر، للدفاع عن سيادة القوّة، وللدفاع عن حقوق الضعيف في الوقت نفسه.

(1) النزعة الطبيعية البيولوجية، أو بدقة أكثر، الصورة البيولوجية للنزعة الطبيعية الأخلاقية، إنما هي النظرية التي تذهب إلى أنه على الرغم من حقيقة أن القوانين الخُلقية، وقوانين الدول اعتباطية، فإن هناك بعض قوانين الطبيعة الثابتة الأزلية التي منها يمكن اشتقاق مثل هذه المعايير. فصاحب النزعة الطبيعية البيولوجية يمكن أن يدَّعي أن عادات الطعام، أي عدد الوجبات، ونوع الطعام المتناول، إنما هي مثال على اعتباطية الأعراف، ومع ذلك فهناك بلا شكّ قوانين طبيعية معيّنة في هذا المجال. فالرجل يمرض أو يموت مثلاً إذا تناول طعاماً إمَّا غير كافٍ أو أكثر من اللازم. ولذلك يبدو أن هناك بعض القوانين الطبيعية الثابتة، وعلى وجه الخصوص، قوانين البيولوجيا، توجد خلف أعرافنا الاعتباطية، تماماً كما توجد حقائق خلف المظاهر.

ولقد استخدمت النزعة الطبيعية البيولوجية ليس فحسب للدفاع عن المساواتية، وإنما أيضاً للدفاع عن مذهب حكم القوي المعارض للمساواة. وكان أحد أوائل الذين قدَّموا نظرية في النزعة الطبيعية هذه هو الشاعر بندار، الذي اعتاد أن يدعم النظرية التي تذهب إلى أن القوي ينبغي أن يحكم. وادَّعى أن هذا قانون صحيح في كل مكان من الطبيعة، أَنْ يفعل الأقوى ما يعنُّ له مع الأضعف. وهكذا فالقوانين التي تحمي الضعيف ليست اعتباطية فحسب، وإنما هي تشويهات اصطناعية للقانون الطبيعي الحقيقي الذي يفرض على القوي أَنْ يكون حراً وعلى الضعيف أن يكون عبداً له. ولقد نوقشت وجهة النظر هذه طويلاً من

قبل أفلاطون؛ فقد هوجمت في محاورة جورجياس، وهي المحاورة التي كانت لا تزال متأثّرة كثيراً بسقراط؛ وفي الجمهورية، قال بها ترازيماخوس، وماثل بينها وبين النزعة الفردية الأخلاقية (انظر الفصل التالي)، أما في القوانين، فقد كان أفلاطون أقل عداء لوجهة نظر بندار؛ ولكنه لا يزال يقابل بينها وبين حكم الأكثر حِكْمة، الذي يُعتبَر، على حدِّ قوله، مبدأً أفضل ولا يقلّ توافقاً مع الطبيعة. (انظر أيضاً الاقتباس الأخير في هذا الفصل).

وكان أول مَنْ وضع ترجمة إنسانية أو مساواتية للنزعة الطبيعية البيولوجية هو السوفسطائي أنتيفون. وإليه ينسب أيضاً مماثلة الطبيعة للحق، والعرف للرأي (أو «الرأي الباطل»). ويُعَدُّ أنتيفون ذا نزعة طبيعية متطرفة. فهو يعتقد أن معظم المعايير ليست اعتباطية فحسب، وإنما تتعارض مباشرة مع الطبيعة. فهو يقول إن المعايير مفروضة من الخارج، في حين أن أحكام الطبيعة لا مفرَّ منها. ومن غير الملائم بل ومن الخطر أن يخرق المرء معايير مفروضة من قبل الإنسان، إذا لوحظ الخرق من قبل أولئك الذين فرضوها؛ بَيْدَ أنه ليس ثَمّة ضرورة ملحَّة للهجوم عليها، فالمرء ليس بحاجة للخجل من خرقها، فالخجل والعقاب هما العقوبتان الوحيدتان المفروضتان بصورة اعتباطية من الخارج. وعلى أساس هذا النقد للأخلاق العرفية، يقيّم أنتيفون علم الأخلاق النفعي. «وبخصوص الأفعال المذكورة هنا، سيجد المرء العديد من الأشياء المتعارضة مع الطبيعة. لأنها تتضمن معاناة أكثر حيث ينبغي أن تكون أقل، ومتعة أقل حيث من الممكن أن تكون أكثر، وظلم حيث هو غير ضروري». وهو في الوقت نفسه يلقننا درساً في الحاجة إلى ضبط النفس. فهو يصوغ نزعته في المساواة على النحو

التالي: «إننا نبجّل المولود النبيل ونوقِّره، ولا نفعل ذلك مع المولود الوضيع - إنها عادات بربرية. لأنه بالنسبة لمواهبنا الطبيعية، فنحن جميعاً على قدم المساواة، في كل شيء، سواء تصادف أَنْ كنا الآن يونانيين أو برابرة... إننا نتنفس جميعاً الهواء من أفواهنا وأنوفنا».

وكانت دعوة إلى المساواة شبيهة بتلك (التي دعى إليها أنتيفون) أعلنها السوفسطائي هيبياس، الذي يمثّله أفلاطون موجهاً خطابه لمستمعيه قائلاً: «أيها السادة، الأجلاء، أعتقد أننا جميعاً أقارب وأصدقاء، ومواطنون، إِنْ لم يكن هذا بقانون عرفي، فهو إذن بالطبيعة. لأنه بالطبيعة يكون الشبه تعبيراً عن القرابة؛ ولكن القانون العرفي، وهو ذلك القانون المستبد بالجنس البشري، إنما يجبرنا على أن نفعل الكثير الذي يعارض الطبيعة». وكانت هذه الروح مرتبطة بالحركة الأثينية ضدّ العبودية التي سبق أن تناولناها في الفصل الرابع، وهي الحركة التي أطلق عليها يوريبيدس تعبير: «الاسم الوحيد الذي يجلب العار على العبد الذي يمكنه أن يكون ممتازاً في كل درب ومتساوياً بحق مع الرجل المولود حرّاً». ويقول في مكان آخر: «قانون الطبيعة الإنساني هو المساواة». وكتب ألخيدامس، تلميذ جورجياس ومعاصر أفلاطون: «لقد خلق الله كل الناس أحراراً، ولا يوجد إنسان عبد بالطبيعة». وثمّة آراء شبيهة عَبَّر عنها ليكوفرون، وهو عضو في مدرسة جورجياس: «إن بهاء مولد النبيل وهمي، وامتيازاته مستندة إلى مجرّد كلمة».

وكردّ فعل ضدّ هذه الحركة الإنسانية العظيمة - حركة الجيل العظيم، كما سأطلق عليهم لاحقاً - قدّم أفلاطون وتلميذه أرسطو نظرية عدم المساواة البيولوجية والخُلُقية. فالإغريق والبرابرة غير متساويين بالطبيعة، والتعارض بينهم يناظر التعارض بين الأسياد بالطبيعة، والعبيد

بالطبيعة. وعدم المساواة الطبيعية للإنسان هي أحد الأسباب لحياتهم معاً، لأن مواهبهم الطبيعية متكاملة. إذ إن الحياة الاجتماعية تبدأ بعد المساواة الطبيعية، وهي ينبغي أن تستمرَّ على هذا الأساس. ولسوف أناقش هذه المذاهب فيما بعد بتفصيل أكثر. أَمَّا الآن، فإنها قد تصلح لتبيّن كيف يمكن أن يستخدم المذهب الطبيعي لدعم معظم المذاهب الأخلاقية المتباينة. وعلى ضوء تحليلنا لاستحالة تأسيس معايير على وقائع، فإن هذه النتيجة ليست غير متوقعة.

ومع ذلك، فإن مثل هذه الاعتبارات ربما لا تكون كافية لهزيمة نظرية بمثل شعبية المذهب الطبيعي البيولوجي، ولذلك فإنني أقترح نَقْدَيْنِ مُباشرَيْنِ بدرجة أكبر. أولاً: ينبغي التسليم بأن أشكالاً من السلوك قد توصف بأنها «طبيعية» أكثر من أشكال أخرى؛ مثلاً، السهر عارياً أو أكل طعام نياً فقط، ويعتقد بعض الناس أن هذا في حَدِّ ذاته يبرِّر اختيار هذه الأشكالمن السلوك. ولكن بهذا المعنى ليس من الطبيعي بالتأكيد أن يشغل المرء نفسه بالفن، أو العلم، أو حتى بمناقشات لصالح المذهب الطبيعي. فاختيار التوافق مع «الطبيعة» باعتباره معياراً سامياً إنما يؤدّي في الختام إلى نتائج لن يكون مستعداً لمواجهتها إِلّا القليلين، فهي لا تؤدّي إلى شكل طبيعي أكثر للحضارة، وإنما إلى البهيمية، أَمَّا النقد الثاني فهو أكثر أهمية، إذ يفترض صاحب النزعة الطبيعية البيولوجية أنه قادر على أن يشتق معاييره من القوانين الطبيعية التي تحدّد شروط الصحة، إلخ، لو أنه لم يعتقد بسذاجة أننا لسنا بحاجة إلى تَبنّي أية معايير كانت، ولكن نعيش ببساطة وفقاً لـ «قوانين الطبيعة». وهو يغفل حقيقة أنه يُجري اختياراً، ويتخذ قراراً؛ بأن من الممكن أن يفضِّل بعض الناس الآخرين أشياء معينة أكثر من صحتهم (مثل، الكثير ممَن عرَّضوا

حياتهم للخطر عن وعي بغرض البحث الطبي). وهو لذلك يكون خاطئاً إذا اعتقد أنه لم يتخذ قراراً، أو أنه قد اشتق معاييره من قوانين بيولوجية.

(2) **نزعة الوضعية الأخلاقية**، وتتقاسم مع الصورة البيولوجية للطبيعة الأخلاقية الاعتقاد بأننا ينبغي أن نحاول ردَّ المعايير إلى الوقائع. بَيْدَ أن الوقائع في هذه المرة هي وقائع سوسيولوجية، أعني، المعايير الفعلية الموجودة. وتزعم الوضعية أنه ليس ثمّة معايير أخرى سوى القوانين التي كانت قد تأسست بالفعل (أو «وضعت»). والتي لها لذلك وجود حقيقي. أمَّا المعايير الأخرى فيُنظر إليها بوصفها تخيلات غير حقيقية. فالقوانين الموجودة هي المعايير الممكنة الوحيدة للصلاح، فالموجود هو الصالح. (والقوّة هي الحق) وطبقاً لبعض أشكال هذه النظرية، من سوء الفهم الجسيم أن نعتقد بأنه يمكن للفرد أن يحكم على معايير المجتمع، فالأحرى، أن المجتمع هو الذي يزوِّدنا باللائحة القانونية التي يجب أن نحكم بها على الفرد.

وكمسألة واقعة تاريخية، فقد كانت الوضعية الأخلاقية (أو الخلقية، أو الشرعية) عادة محافظة، أو حتى مستبدة، وقد توسلت غالباً إلى سلطة الله. وتستند حججها، فيما أعتقد، إلى الاعتباطية المزعومة للمعايير. وهي تزعم أننا ينبغي أن نعتقد في المعايير الموجودة، لأننا لن نعثر لأنفسنا على أفضل منها. وفي الردّ على هذا الزعم، قد نُسأل: وماذا عن هذا المعيار «هل ينبغي أن نعتقد.. إلخ؟» فإذا كان هذا معياراً موجوداً فحسب، فإنه لا يُعْتَدُّ به كحجّة لصالح هذه المعايير، ولكن إذا كان نداءً لبصيرتنا، فهو سيسمح عندئذ بأَن في استطاعتنا أن نعثر لأنفسنا في النهاية على معايير. وإذا طُلب منا أن نقبل معايير مفروضة

لأننا لا نستطيع الحمل عليها، إذن فلن يمكننا أيضاً أن نعرف ما إذا كانت دعاوى السلطة مبررة، أو ما إذا كان لا يجب علينا اتِّباع نبي كاذب. وإذا كان يُظن بأنه ليس ثَمّة أنبياء كَذَبَة لأن القوانين على أية حال اعتباطية، بحيث إن الشيء الأساسي هو أن تكون لنا بعض القوانين، إذن فقد نسأل أنفسنا لماذا يتعيّن أن تكون لدينا قوانين على الإطلاق، لأنه إذا لم تكن ثمّة معايير إضافية، إذن فلماذا لا نستطيع أن نختار ألا تكون لدينا قوانين؟ (وربما تشير هذه الملاحظات إلى دواعي اعتقادي بأن المبادئ السلطوية أو المحافظة إنما هي عادة تعبير عن عدمية أخلاقية؛ ويقال إنها تعبير عن شَكّية خُلُقية متطرفة، عن قدم ثقة الإنسان في قدراته).

وبينما كانت نظرية الحقوق الطبيعية قد قدَّمت غالباً، على مجرى التاريخ، دعماً للأفكار المساواتية والإنسانية، فإن المدرسة الوضعية كانت عادة في المعسكر المضاد. بَيْدَ أن هذا ليس أكثر من حادث عارض، فكما تبيّن من قبل قد تستخدم الطبيعة الأخلاقية لأغراض شديدة الاختلاف (فقد كانت مستخدمة حديثاً لإدراك المسألة الكلّية بإعلان حقوق «طبيعية» والتزامات مزعومة معينة بصفتها «قوانين للطبيعة») وعلى العكس من ذلك، هناك أيضاً الوضعيون الإنسانيون والتقدميون.

ولأنه لو كانت كل المعايير اعتباطية، فلماذا لا تكون متسامحاً؟ وتعدّ هذه محاولة نمطية لتبرير اتجاه إنساني في سياق خط الوضعية الأخلاقية.

(3) **المذهب الطبيعي السيكولوجي أو الروحاني**، يُعَدُّ نوعاً ما توفيقاً لوجهتي النظر السابقتَيْن، ويمكن شرحه على أحسن وجه باستخدام حجّة ضدّ تحيُّز وجهات النظر هذه. إذ تمضي هذه الحجّة

قَائلة: إن الوضعاني على حق، لو كان يشدِّد على أن جميع المعايير عرفية، أي، نتاج الإنسان، والمجتمع الإنساني. بَيْدَ أنه يغفل حقيقة أنها بذلك تكون تعبيراً عن طبيعة الإنسان السيكولوجية أو الروحية، وعن طبيعة المجتمع الإنساني. كما أن ذا النزعة الطبيعية البيولوجية على حق في افتراضه أَن ثَمّة أهدافاً أو مرام طبيعية معينة، يمكن أن نشتق منها معايير طبيعية، لكنّه يغفل حقيقة أن أهدافنا الطبيعية ليست بالضرورة مثل أهداف الصحة، أو اللذة أو الطعام، أو المأوى أو التكاثر. فالطبيعة الإنسانية مرتَّبة بشكل يجعل الرجل، أو على الأقل بعض الرجال، لا يريد أن يحيا بالخبز وحده، ويبحث عن أهداف أسمى، أهداف روحية. وهكذا يمكننا أن نشتّق الأهداف الطبيعية الحقّة للإنسان من طبيعته الحقّة الخاصة، والتي هي ورحية، واجتماعية. فضلاً عن أننا يمكننا أن نشتّق المعايير الطبيعية للحياة من مراميه الطبيعية.

وأعتقد أن أفلاطون هو أول مَن صاغ هذا الموقف المقبول، وكان حينئذ واقعاً تحت تأثير المذهب السقراطي في الروح، أي تعاليم سقراط بأن الروح أكثر أهمية من الجسد. وأن جاذبية هذا الموقف لعواطفنا هي بالتأكيد أشدّ كثيراً من جاذبية الموقفَيْنِ الآخرَيْنِ. ومن الممكن ضمّه، مثل الموقفَيْن الآخرَيْن، إلى أي قرار أخلاقي، أو إلى موقف إنساني، أو إلى عبادة القوّة. لأننا يمكننا أَنْ نقرِّر، مثلاً، أن نتعامل مع كل الناس بوصفهم مشاركين في هذه الطبيعة الإنسانية الروحية؛ أو يمكننا أن نصرّ، مثل هيراقليطس، على أن العديد منهم «يملأون بطونهم كالسائمة»، وهم لذلك ذوو طبيعة أكثر وضاعة، وأن القليل منهم فحسب هم المختارون وهم المستحقون لمجتمع الرجال الروحي. وبناءً على ذلك، فقد كان المذهب الطبيعي الروحي كثيراً ما

يُستخدَم، وخصوصاً من قبل أفلاطون، لتبرير الامتيازات الطبيعية لـ« النبيل» أو «المختار» أو «الحكيم» أو «القائد الطبيعي»، (ولسوف نناقش موقف أفلاطون في الفصول التالية) ومن جهة أخرى، فقد استخدمته صور مسيحية وإنسانية أخرى في علم الأخلاق، مثلاً بواسطة بين Paine، وكذلك كانط، للمطالبة بالتعرُّف على «الحقوق الطبيعية» لكل واحد من البشر. ومن الواضح أن المذهب الطبيعي الروحي يمكن أن يُستخدَم للدفاع عن أي معيار «وضعي»، أعني، موجود. لأنه يمكن دائماً أَنْ يجادل أن هذه المعايير لن يُعمَل بها إذا لم تعبِّر عن بعض سمات الطبيعة الإنسانية. وبهذه الطريقة، يمكن للمذهب الطبيعي الروحي، في مشكلات عملية، أن يصبح متفقاً مع الوضعية الطبيعية، على الرغم من تعارضهما التقليدي. وفي الواقع، فإن هذا الشكل من المذهب الطبيعي يكون من الاتساع ومن الغموض بحيث يمكن أن يُستخدم للدفاع عن أي شيء. فلا يوجد شيء مَرَّ بالإنسان لم يزعم أنه طبيعي، لأنه لو لم يكن موجوداً في طبيعته، فكيف حَدَثَ له؟

وإذا ألقينا نظرة ثانية على هذا العرض المجمل المختصر، ربما كان في مقدورنا أن نميّز بين اتجاهَيْنِ رئيسيَّيْنِ وقفا في طريق تبنّي ثنائية نقدية. الأول اتجاه نحو الواحدية، أو كما يقال، نحو ردّ المعايير إلى وقائع. أما الثاني فهو أعمق، ومن الممكن أن يشكّل خلفية للأول. فهو يستند إلى الاعتراف لأنفسنا بأن مسؤولية قراراتنا الأخلاقية تقع بالكامل على عاتقنا ولا يمكن أن تنتقل إلى أي شخص آخر، لا إلى الله، ولا إلى الطبيعة، ولا إلى المجتمع، ولا إلى التاريخ. وتحاول كل هذه النظريات الأخلاقية أن تعثُر على شخص ما، أو ربما حجّة لتحمل العبء عنّا. بَيْدَ أننا لا يمكن أن نتنصَّل من هذه المسؤولية. فمهما

كانت السلطة التي نقبلها، فنحن الذين قبلناها وإذا لم نتبيّن هذه النقطة البسيطة، نكون قد خدعنا أنفسنا.

6

ويجدر بنا أن ننتقل الآن إلى تحليل أكثر تفصيلاً للنزعة الطبيعية لدى أفلاطون، وعلاقتها بنزعته التاريخية. لم يستخدم أفلاطون، بالطبع، وطوال الوقت المصطلح «طبيعة» ليعني به المعنى نفسه. فأهم معنى يُعطيه هذا المصطلح، إنما يتماثل عملياً، فيما أعتقد، مع ذلك المعنى الذي يلحقه بالمصطلح «جوهر». ولا تزال هذه الطريقة في استخدام المصطلح «طبيعة» حيّة إلى يومنا هذا بين الجوهراتيين، فهم لا يزالون يتحدثون، مثلاً، عن طبيعة الرياضيات، أو عن طبيعة الاستدلال الاستقرائي، أو عن «طبيعة السعادة والشقاء». وعندما استُخْدِم من قبل أفلاطون بهذه الطريقة، فإن معنى «الطبيعة» كان هو نفسه تقريباً معنى «الصورة» أو «المثال»؛ لأن صورة أو مثال الطبيعة، والصور أو المُثُل هو هذا. فالصورة أو المثال لشيء محسوس لا يكون، كما سبق أن رأينا، في ذلك الشيء، وإنما منعزلاً عنه، إنه سلفه، أبوه الأول؛ لكنّ هذه الصورة أو الأب تنقل شيئًا ما إلى الأشياء المحسوسة التي هي أصلابه أو أجناسه، أعني، طبيعته. وهكذا تُعَدُّ هذه الطبيعة فطرية أو صفة أصلية للشيء، ومن ثمَّ هي جوهره الملازم؛ إنها القوّة الأصلية، أو طبع الشيء، وهي تحدّد تلك الخصائص التي هي أساس مماثلته أو مشابهته، أو مشاركته الفطرية، لصورته أو مثاله.

فـ«الطبيعي»، وفقاً لذلك، إنما هو ما يكون فطرياً، أو أصلياً، أو إلهياً في شيء، في حين أن «الاصطناعي» هو ما كان قد غيّره الإنسان فيما

بعد، أو أضافه، أو فرضه، من خلال إلزام خارجي. ويصرُّ أفلاطون مراراً على أن كل نتاجات «الفن» الإنساني في أروع صورها إنما هي فقط نسخ لأشياء «طبيعية» محسوسة. ولأن هذه بدورها مجرّد نسخ للصور أو المثل الإلهية، فإن نتاجات الفن تُعَدُّ نسخاً للنسخ، إنها منقولة مرتين عن الحقيقة، ولذلك فهي أقل جودة، وأقل واقعية، وأقل صدقاً حتى من الأشياء التي في حالة تدفّق. ونرى من هذا أن أفلاطون يتفق مع أنتيفون على الأقل في نقطة واحدة، أعني في افتراض أن التعارض بين الطبيعة والعرف أو الفن إنما يتناظر مع ذلك الذي نجده بين الصدق والكذب أو بين الحقيقة والمظهر، بين الأشياء الأولية أو الأصلية، والأشياء الثانوية أو التي من صنع الإنسان، وكذلك بين موضوعات المعرفة العقلية وتلك التي تنتمي إلى الرأي الوهمي. ويناظر التعارض أيضاً، وفقاً لأفلاطون، ذلك الذي يقع بين «الصنعة الإلهية» أو «نتاجات الفن» الإلهي من جانب، وما يفيده الإنسان منها، أي نتائج الفن البشري من جانب آخر. إن كل الأشياء التي يودُّ أفلاطون التشديد على قيمتها الجوهرية، يزعم أنها أشياء طبيعية، وذلك في مقابل الأشياء الاصطناعية. ولذلك فهو يصرُّ في القوانين على أن للروح اعتباراً سابقاً على كل الأشياء المادية، وأنه يجب القول بالتالي إنها توجد بالطبيعة؛ «فكل الناس تقريباً.. جاهلون بقوّة الروح، وخصوصاً بأصلها. فهم لا يعرفون أنها ضمن أول الأشياء، وسابقة على كل الأجسام... وباستخدام الكلمة «طبيعة» فإننا نرغب في وصف الأشياء التي خُلقت أولاً، ولكن لو اتَّضح أن الروح هي السابقة على الأشياء الأخرى (وربما ليس على النار أو الهواء).. فحينئذٍ يمكن التأكيد على أن الروح، بخلاف الأشياء الأخرى، موجودة بالطبيعة، وبأصدق معنى للكلمة». (ويعيد أفلاطون

هنا التأكيد على نظريته القديمة التي ترى أن الروح أكثر شَبَهاً للصور أو المُثُل من الجسد؛ وهي النظرية التي تُعَدُّ أيضاً أساساً لمذهبه المتعلِّق بالخلود).

إن أفلاطون لا يُخبرنا أن الروح سابقة على الأشياء الأخرى ومن ثَمَّ فهي توجد بـ«الطبيعة» فحسب، وإنما هو كثيراً ما يستخدم المصطلح «طبيعة» على البشر بوصفه اسماً للقدرات الروحية وللهبات أو المواهب الطبيعية، بحيث يمكننا القول إن «طبيعة» إنسان، هي نفسها «روحه»؛ إنها المبدأ الإلهي الذي عن طريقه يشارك في الصورة أو المثال، في السلف الإلهي لجنسه. ويستخدم مرة أخرى المصطلح «جنس» بصورة متكررة بمعنى مشابه جداً. بما أن الجنس موحد لكونه الخَلَف لنفس السلف، فيجب أيضاً أن يكون موحداً بالطبيعة المشتركة. ولذلك يستخدم أفلاطون كثيراً المصطلحَيْن «طبيعة» و«جنس» كمترادِفَيْن؛ مثلاً عندما يتحدث عن «جنس الفلاسفة»، وعن هؤلاء الذين لديهم «طبائع فلسفية».

وتفتح نظرية أفلاطون عن «الطبيعة» منحًى آخر لمنهجيته التاريخانية. فحيث يبدو أن مهمة العلم بصفة عامة هي فحص الطبيعية الحقَّة لأشيائه، فإن مهمة العلم الاجتماعي هي فحص طبيعة المجتمع الإنساني، وطبيعة الدولة. بَيْدَ أن طبيعة شيء، وفقاً لأفلاطون، هي أصله؛ أو على الأقل، محددة بأصله. وهكذ فلسوف يكون منهج أي علم هو البحث في أصل الأشياء (في «أسبابها»). وعندما يطبّق هذا المنهج على علم الاجتماع وعلم السياسة، فإنه يقود إلى مطلب ضرورة فحص أصل المجتمع وأصل الدولة. ولذلك فالتاريخ لا يُدرس لذاته، وإنما لخدمة نهج العلوم الاجتماعية. وهذه هي منهجية التاريخاني.

فما هي طبيعة المجتمع الإنساني، أو الدولة؟ وفقاً للمناهج التاريخية؟ ينبغي أن تُعاد صياغة هذا السؤال الأساسي في علم الاجتماع على النحو التالي: ما أصل المجتمع؟ وما أصل الدولة؟ وتتفق الإجابة المقدمة من قِبَل أفلاطون في الجمهورية، وأيضاً في القوانين، مع الموقف الذي وصفناه من قبل بالنزعة الطبيعية الروحية. فأصل المجتمع إنما هو عُرْفٌ، عقد اجتماعي. بَيْدَ أنه ليس ذلك فحسب، وإنما هو بالأحرى، عُرْفٌ طبيعيٌ، عُرْفٌ يستند إلى طبيعة إنسانية، وبدقة أكثر، إلى الطبيعة الاجتماعية للإنسان.

وتستمد هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان أصلها من عدم الكمال في الإنسان الفرد. وعلى خلاف سقراط، يعلِّمنا أفلاطون أن الفرد الإنساني لا يمكنه أن يكون مكتفياً بذاته، بسبب المحدودية الكامنة في الطبيعة الإنسانية. وعلى الرغم من أن أفلاطون يصرُّ على أن ثَمّة درجات شديدة الاختلاف للكمال الإنساني، فإنه يتضح أن حتى القليل جداً من الناس الكاملين نسبياً لا يزال يعتمد على الآخرين (الأقل كمالاً)، على الأقل فيما يتعلَّق بأداء هؤلاء للأعمال القذرة أو الأعمال اليدوية. وبهذه الطريقة، فحتى الطبائع النادرة وغير المألوفة التي تقترب من الكمال تعتمد على المجتمع، وعلى الدولة. فهم يمكنهم بلوغ الكمال فقط من خلال الدولة، وفي الدولة، لذلك يتعيَّن أن تهيئ لهم المدينة الفاضلة «البيئة الاجتماعية» الملائمة، والتي بدونها لا بدَّ أن ينموا نمواً فاسداً منحطاً. لذلك ينبغي أن تكون مكانة الدولة أعلى من مكانة الفرد، لأنه لا يمكن للدولة فقط أن تكون مكتفية بذاتها «الحاكمة بأمرها»، الكاملة، والقادرة على أن تتمم النقص الضروري للفرد.

وهكذا يعتمد المجتمع والفرد كل منهما على الآخر. ويُدين كل

منهما بوجوده للآخر. فالمجتمع يُدين بوجوده للطبيعة الإنسانية، ولا سيّما لافتقاره للاكتفاء الذاتي، كما يدين الفرد بوجوده للمجتمع لأنه غير مكتفٍ بذاته. ولكن من خلال علاقة الاعتماد المتبادل هذه، فإن تفوّق الدولة على الفرد إنما يوضح نفسه بطرق مُتَعدِّدة، مثلاً، في حقيقة أن بذرة انحلال وتفكّك كامل لدولة لا تنشأ في الدولة نفسها؛ بل إنها متجذِّرة في نقص الروح الإنسانية، الطبيعة الإنسانية، أو بدقة أكثر، في حقيقة أن الجنس البشري قابل لأن يفسد. وسأعود إلى هذه النقطة في الحال، نقطة أصل التحلّل السياسي واعتماده على تدهور الطبيعة الإنسانية، ولكنني أودُّ أولاً أن أقدّم قليلاً من التعليقات على بعض خصائص علم الاجتماع الأفلاطوني، وعلى وجه التحديد، رؤيته لنظرية العقد الاجتماعي، ونظرته للدولة كإنسان فوق العادة، أي رؤيته للنظرية البيولوجية أو العضوية للدولة.

وسواء كان بروتاغوراس هو الذي اقترح أولاً أن القوانين تنشأ عن عقد اجتماعي، أو كان ليكوفرون (والذي سنناقش نظريته في الفصل المقبل) هو أول مَنْ اقترح هذا، فإن ذلك ليس مؤكداً. وعلى أية حال، فإن الفكرة وثيقة الارتباط بالنزعة العرفية لدى بروتاغوراس. وحقيقة أن أفلاطون ضمَّ عن وعي بعض الأفكار العرفية، وحتى شكلاً من نظرية العقد، إلى نزعته الطبيعية، فإن ذلك، في حدّ ذاته، يُعَدُّ مؤشراً على أن النزعة العرفية في صورتها الأصلية، لم تزعم أن القوانين اعتباطية تماماً؛ ويؤكِّد هذا ملاحظات أفلاطون على بروتاغوراس. ويمكن فهم الكيفية التي كان بها أفلاطون واعياً بالعنصر العرفي في رؤيته للنزعة الطبيعية من فقرة في القوانين. إِذْ يقدّم أفلاطون في تلك الفقرة قائمة بالمبادئ المُتعدِّدة التي ينبغي أن تقوم عليها السلطة السياسية، منوِّهاً

بالنزعة الطبيعية لدى بندار – كما سبق وأوضحنا–، أعني «المبدأ الذي يذهب إلى أن الأقوى سيَحْكُم والأضعف سيُحْكَم»، والتي يصفها بأنها مبدأ «موافق للطبيعة، كما ذكر ذات مرة شاعر طيبة بندار». ويقابل أفلاطون هذا المبدأ بمبدأ آخر ينصح به، وذلك ببيان أنه يوحِّد النزعة العرفية بالنزعة الطبيعية؛ ولكن هناك أيضاً.. ادِّعاء هو أعظم المبادئ، وهو أن الحكيم سوف يقود ويحكم، وأن الجاهل سوف يتبّعه، «وهذا يا بندار، يا أحكم الشعراء، لا يتعارض بالتأكيد مع الطبيعة، بل يتفق معها، وذلك لأنه يتطلَّب ليس ضغطاً خارجياً، وإنما حكماً طبيعياً حقاً لقانون يستند إلى قبول متبادل».

ونجد في الجمهورية عناصر من النظرية العرفية للعقد منضمَّة بنفس الطريقة إلى عناصر من النزعة الطبيعية (ومذهب المنفعة). ونسمع هناك «أن الدولة تنشأ لأنه ليس لدينا اكتفاء ذاتي. أو هل هناك أصل آخر للاستيطان في المدن؟ يتجمَّع الناس في موطن ما. الجميع يساعد، لأنهم يحتاجون إلى أشياء كثيرة.. وعندما يتقاسمون سلعهم فأحدهم يعطي والآخر يأخذ، أفلا يتوقع كل واحد منهم أنه يعضد مصلحته الذاتية؟». هكذا يجتمع السكان معاً لكي يخدم كل واحد منهم مصلحته الذاتية، التي هي عنصر من عناصر نظرية العقد. ويقف خلف هذا حقيقة من حقائق الطبيعة الإنسانية، وعنصر من عناصر النزعة الطبيعية. ثم إنه يطوّر هذا العنصر أكثر، قائلاً: «لا يتشابه أي اثنين منّا تشابهاً تاماً، فلكل طبيعته الخاصة، البعض يناسبه نوع معين من العمل، والبعض يناسبه نوع آخر... أمن الأفضل أن يعمل الإنسان في مِهَنٍ مُتعدِّدة أو أن يعمل في مهنة واحدةٍ فقط؟.. بالتأكيد سيمكن إنتاج الأكثر والأفضل، وبيسرٍ أكثر لو أن كل إنسان عمل في مهنة واحدة فقط، وفقاً لمواهبه الطبيعية».

ولقد أدخل بهذه الطريقة المبدأ الاقتصادي لتوزيع العمل (يذكِّرنا بالتشابه بين نزعة أفلاطون التاريخية والتفسير المادي للتاريخ). هذا المبدأ مستند هنا إلى عنصر النزعة الطبيعية البيولوجية، وهو عدم المساواة الطبيعية بين البشر. ولقد أُدخلت هذه الفكرة أولاً، بصورة غير واضحة ومن ثمَّ بسلامة نيّة. بَيْدَ أننا سنرى في الفصل التالي أنه قد ترتَّبت عليها نتائج بعيدة المدى؛ فالتقسيم المهم الوحيد للعمل هو ذلك التقسيم بين الحكّام والمحكومين، والذي يستند إلى عدم المساواة الطبيعية بين السادة والعبيد، بين الحكيم والجاهل.

ولقد رأينا أن ثَمّة عنصراً هاماً للنزعة العرفية مثلها مثل النزعة الطبيعية البيولوجية في موقف أفلاطون؛ وهي ملاحظة لن تدهشنا عندما نلاحظ أن هذا الموقف، في مجمله، ينتمي إلى النزعة الطبيعية الروحية، وهو بسبب غموضه يسمح ببساطة بكل مثل هذه التوافيق. وربما كانت هذه الرؤية الروحية للنزعة الطبيعية مصاغة بأفضل صورة في القوانين. يقول أفلاطون: «يقول الناس: إن أعظم الأشياء وأكثرها جمالاً هي الأشياء الطبيعية.. وإن الأقل منها مرتبة هي الأشياء الاصطناعية». فهذا هو موقفه إذن، ولكنه لا يلبث أن يهاجم الماديين الذين يقولون: «بأن النار والماء والأرض والهواء، توجد جميعاً بالطبيعة.. وأن كل القوانين المعيارية غير طبيعية واصطناعية ومستندة إلى خزعبلات غير حقيقية». وهو يُبَيّن أولاً، في معارضته لوجهة النظر هذه، أن لا الأجسام ولا العناصر، بل النفس وحدها هي التي «توجد بحق الطبيعة». ويستنتج من هذا أن النظام والقانون ينبغي أن يكونا أيضاً بالطبيعة، لأنهما ينبثقان عن النفس؛ «فلو كانت النفس سابقة على الجسد، فالأشياء المعتمدة على النفس (أي الأمور النفسية)، سابقة أيضاً عن تلك المعتمدة على

الجسد.. وترتِّب النفس وتوجِّه كل الأشياء». وهذا يمدُّ المذهب بالخلفية النظرية، وهو مذهب أن «القوانين والمؤسسات ذات الهدف توجد بالطبيعة، وليس بأي شيء آخر أدنى من الطبيعة، لأنها مفطورة على العلة والفكر الصحيح». وتُعَدُّ هذه عبارة واضحة للنزعة الطبيعية الروحية؛ وهي ممتزجة أيضاً بالمعتقدات الوضعية من النوع المحافظ؛ «ولسوف تجد التشريعات المدروسة والحصيفة العون القوي، لأن القوانين ستظلُّ ثابتة حال أن يتم تدوينها».

ويمكن أن يُفهم من كل هذا أن الحِججَ المشتقة من النزعة الطبيعية الروحية لدى أفلاطون لم تكن قادرة تماماً على تقديم إجابة عن أي سؤال قد يُثَار متعلق بالسِّمة «العادلة» أو «الطبيعية» لأي قانون خصوصي. إِذْ إن النزعة الطبيعية الروحية شديدة الغموض والالتباس بحيث يصعب تطبيقها على أي مشكلة عملية. فهي لا يمكنها أن تقدم أكثر من بعض الحجج لصالح النزعة المحافظة. وكل شيء، في الممارسة، متروك لحكمة المشرِّع العظيم (وهو فيلسوف جليل، صورته، وعلى الأخص في القوانين، هي بلا شكّ صورته الذاتية: انظر أيضاً الفصل الثامن). ومع ذلك، فعلى العكس من نزعته الروحانية، تقدّم نظرية أفلاطون عن الاعتماد المتبادل للمجتمع والفرد نتائج ملموسة أكثر؛ وكذلك تفعل نزعته الطبيعية البيولوجية المعادية للمساواة.

7

ولقد سبقت الإشارة إلى أنه بسبب كفايتها الذاتية تبدو الدولة المثالية لأفلاطون كفردٍ كاملٍ، وبناءً عليه فإن المواطن الفرد إنما هو نسخة غير كاملة للدولة. ووجهة النظر هذه التي تجعل من الدولة

نوعاً ما من الكائن العضوي الأعلى أو حوتاً كبيراً تدخل في الغرب ما أطلق عليه اسم النظرية العضوية أو البيولوجية للدولة. ولسوف يُنتقد مبدأ هذه النظرية فيما بعد. أمَّا الآن فإنني أودُّ أن ألفت الانتباه أولاً إلى حقيقة أن أفلاطون لم يدافع عن النظرية، وإنما يصوغها بالكاد بشكل صريح. ولكنها متضمنة بوضوح كاف، ففي واقع الأمر، تُعَدُّ المماثلة الأساسية بين الدولة والفرد الإنساني، واحدة من الموضوعات النمطية للجمهورية. ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد، أن المماثلة تفيد في تعميق تحليل الفرد أكثر منها في تحليل الدولة. وربما يكون من الممكن الدفاع عن وجهة النظر التي تقول بأن أفلاطون (وربما تحت تأثير الخيمون) لم يقدِّم نظرية بيولوجية للدولة بقدر ما قدَّم نظرية سياسية عن الفرد الإنساني. وأعتقد أن هذا الرأي يتفق تماماً مع مذهبه بأن الفرد أدنى من الدولة، وهو نوع من النَّسْخ غير الكامل لها. وفي المكان نفسه الذي يقدِّم فيه أفلاطون مماثلته الأساسية هذه، فهو يستخدمها بهذه الطريقة، أي طريقة لتفسير وتوضيح الفرد.. فيقال: إن المدينة أعظم من الفرد، ولذلك ففحصها أبسط. ويعطي أفلاطون هذا كتعليل له على اقتراح أننا «ينبغي أن نبدأ بحثنا» (أي: في طبيعة العادل) «في المدينة ونتابعها بعد ذلك في الفرد، مع الملاحظة الدائمة لنقاط التماثل.. أفلا نتوقع بهذه الطريقة أن نَتَبيّن بسهولة أكثر ما نبحث عنه؟»

ومن طريقته في إدخال النظرة هذه، يمكننا أن نفهم أن أفلاطون (وربما قراءه) سلَّم بمماثلته الأساسية جدلاً. وربما يكون هذا علامة على الحنين إلى الوطن، حنين لدولة «عضوية» موحدة ومتناسقة؛ لمجتمع من نوع أكثر فطرة. (انظر الفصل العاشر) إِذْ يقول: ينبغي على دولة المدينة أن تظلَّ صغيرة، وينبغي أن تنمو فحسب طالما كان

نموها لا يتهدَّد وحدتها. إِذْ ينبغي على المدينة ككل أن تكون واحدة، بطبيعتها، وليست مُتعَدِّدة. وهكذا يؤكِّد أفلاطون على «وحدانية» أو «تفرُّد» مدينته. ولكنه يؤكِّد أيضاً على «تَعَدُّدية» الفرد الإنساني. ففي تحليله لروح الفرد، وانقسامها إلى ثلاثة أجزاء: العقل، والطاقة، والغرائز الحيوانية، المناظرة للطبقات الثلاث في مدينته: أُولي الأمر، والمحاربين، والعمال (الذين لا يزالون مستمرين في «ملء بطونهم كالسائمة»، (كما قال هيراقليطس)، يمضي أفلاطون إلى حدٍّ مقابلة هذه الأجزاء بالأخرى كما لو كانت «أشخاصاً مختلفين ومتعارضين». يقول جروت: «وهكذا نُبلّغ بأن الإنسان على الرغم من أنه واحدٌ في الظاهر، إِلَّا أنه في حقيقة الأمر متعدّد.. وعلى الرغم من أن المصلحة المشتركة الكاملة متعددة بالظاهر، إِلَّا أنها في حقيقة الأمر واحدة». ومن الواضح أن هذا إنما يتناظر مع السمة المثالية للدولة التي يكون فيها الفرد نوعاً من النسخة الناقصة. وتأكيد هذا عن وحدانية وكلية - خصوصاً الدولة أو ربما العالم - يمكن أن يوصف بأنه «نزعة كلية». وأعتقد، أن النزعة الكلّية لدى أفلاطون وثيقة الارتباط بالجماعية القَبَلية المشار إليها في الفصول السابقة. إِذْ كان أفلاطون يحنُّ لوحدة الحياة القَبَلية المفقودة. فبدت له حياة التغيّر، في خضم ثورة اجتماعية، غير حقيقية. فقط الكل الثابت، المجموع الدائم هو الذي يتسم بالحقيقة، وليس الأفراد الزائلين. فمن «الطبيعي» بالنسبة للفرد أن يخدم الكل، وهو ليس مجرّد تجميع للأفراد، وإنما وحدة «طبيعية» من رتبة أعلى.

ويقدِّم أفلاطون العديد من الأوصاف السوسيولوجية الممتازة عن هذا النمط «الطبيعي»، أي القَبَلي والجماعي، للحياة الاجتماعية. فهو يكتب في الجمهورية « «يُصمَّم القانون ليمهِّد السبيل إلى رفاهية الدولة

ككل، مرتباً المواطنين في وحدة واحدة، عن طريق الإقناع والقوّة معاً. فهو يجعلهم جميعاً يشاركون في كل منفعة ممكنٌ لأيّ منهم أن يشارك بها لصالح الجماعة. والقانون بالفعل هو الذي يوفِّر لرجال الدولة الإطار الصحيح للعقل، ليس بهدف تركهم سائبين، بحيث يمضي كل في طريقه الخاص، ولكن لإستخدامهم جميعاً من أجل لَمِّ شمل المدينة». ويمكن تبيُّن نزعة جمالية عاطفية، أو توقٍ إلى الجمال في نزعته الكلية، مثلاً من الملاحظة الآتية في القوانين: «فكل فنان يؤدّي الجزء الخاص به لصالح الكل، وليس الكل في صالح الجزء». ونجد أيضاً في الموضع نفسه صياغة كلاسيكية بحقّ لنزعة كلية سياسية: «إنك مخلوق من أجل الكل، وليس الكل من أجلك». فمن خلال هذا الكل، ينبغي على الأفراد المتباينين، وجماعات الأفراد، مع تفاوتهم الطبيعي، أن يؤدّوا خدماتهم النوعية وغير المتساوية.

وقد يكون كل ذلك مؤشراً على أنَّ نظرية أفلاطون كانت شكلاً من أشكال النظرية العضوية للدولة، حتى ولو لم يتحدث أحياناً عن الدولة بوصفها تركيباً عضوياً. ولكن لأنه فعل هذا، فلا يوجد شكّ في أنه يجب أن يوصف بأنه مؤسس، أو بالأحرى، أحد مؤسسي هذه النظرية. فربما اتصف تخريجه لهذه النظرية بالنزعة الشخصانية، أو النزعة السيكولوجية، لأنه يصف الدولة ليس بطريقة عامة كشبيه لتركيب عضوي أو آخر، وإنما كشبيه للفرد الإنساني، وبشكل أدّق، للروح الإنسانية. «فسقم الدولة، على وجه الخصوص، أو تفسّخ وحدتها، يناظر سقم الروح الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية». وفي الواقع، فإن سقم الدولة ليس فقط مرتبطاً بهذا فحسب، وإنما ناتج مباشر لفساد الطبيعة الإنسانية، وعلى وجه الخصوص لأعضاء الطبقة الحاكمة.

فكل مرحلة من المراحل النمطية لتفسّخ الدولة ينتج من مرحلة مناظرة لتفسّخ الروح الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية أو الجنس البشري. ولأن هذا التحلّل الأخلاقي يُفسَّر على أنه مستند إلى التفسّخ الجنسي، فإنه يمكننا القول إن العنصر البيولوجي في النزعة الطبيعية لدى أفلاطون، يصبح، في النهاية الجزء الأكثر أهمية في أساس نزعته التاريخية. لأن تاريخ سقوط الدولة الأولى أو الكاملة ليس إِلَّا تاريخ التفسّخ البيولوجي لجنس الإنسان.

8

لقد أوضحنا أن مشكلة بداية التغيّر والانحطاط تُعَدُّ واحدة من الصعوبات الرئيسية للنظرية التاريخية للمجتمع عند أفلاطون، «إِذْ إن مثل هذه الدولة التي تحمل جرثومة الفساد في أحشائها لا يمكن أن تكون لهذا السبب». ويحاول أفلاطون أن يتغلّب على هذه الصعوبة بإلقاء اللوم على قانونه التاريخي، البيولوجي الصحيح كلية، وربما حتى الكوني، التطوري المتعلق بالانحلال، أكثر من إلقائه على الدستور الخصوصي للدولة الأولى أو الكاملة: «فكل شيء كان قد تولّد فلا بدَّ أَنْ يفسد». بَيْدَ أن هذه النظرية العامة لا تمدُّنا بحلٍ مرض تماماً، لأنها لا تفسِّر لماذا لا يمكن لدولة كاملة، حتى بصورة كافية، أن تتجنَّب قانون الفساد؟ صحيح أن أفلاطون يلمِّح إلى أن الفساد التاريخي يمكن تجنُّبه، لو أن حكّام الدولة الأولى أو الطبيعية كانوا فلاسفة مدربين. بَيْدَ أنهم لم يكونوا كذلك. فهم لم يتدرّبوا (كما يطالب بأن يفعل حكام مدينته السماوية) على الرياضيات والجدليات. فلتجنُّب الانحلال، سيتعيَّن عليهم أن يكونوا مُطَّلعين على أوليات العلم، على الأسرار العليا لعلم تحسين النسل، على علم «الاحتفاظ بجنس الحراس نقياً»، وذلك

لتجنُّب اختلاط المعادن النبيلة في أوردتهم بمعادن العمال الدنيئة. بَيْدَ أن من الصعوبة بمكان أن نميط اللثام عن هذه الأسرار العليا. ويميّز أفلاطون بجدة بين حقول الرياضيات والصوتيات، والفلك، بين مجرّد رأي وهمي مصبوغ بالتجربة، ولا يمكن التوصل إلى دقته، ومن رتبة دنيا، وبين معرفة عقلية خالصة، متحرّرة من التجربة الحسية ودقيقة. وهو يطبّق هذا التمييز أيضاً على مجال تحسين النسل. فالفن الإمبيريقي المحض لتربية السلالات لا يمكن أن يكون مُحْكَماً، أي لا يمكن أن يحتفظ بالجنس نقياً. ويفسر هذا سقوط المدينة الأصلية التي هي خيّرة للغاية، أي الشبيهة جداً لصورتها أو مثالها، ذلك أن «مدينة بمثل هذا يصعب أن تهتز». ويستمر أفلاطون في توضيح معالم نظريته في التوليد، وفي العدد، وفي سقوط الإنسان قائلاً: «بَيْدَ أن هذا هو الطريق إلى تفسُّخها».

فهو يخبرنا بأن كل النباتات والحيوانات ينبغي أن تربي سلالاتها في فترات محددة من الزمن إذا ما أردنا تجنُّب العقم والاضمحلال، وبعض المعرفة بهذه الفترات، المرتبطة بطول حياة الجنس، ستتاح لحكام المدينة الفاضلة، ولسوف يطبّقونها على تربية سلالات الجنس السائد. ومع ذلك، لن تكون معرفة عقلانية، وإنما إمبيريقية فحسب، ستكون «مبنية على» «الحساب المدعم بالإدراك الحسي». (قارن الاقتباس التالي). ولكن كما سبق أن رأينا، لا يمكن أن يكون الإدراك الحسي والتجربة دقيقين وموثوقاً بهما، لأن موضوعاتهما ليست صوراً أو مُثُلاً خالصة، ولكن لأن عالم الأشياء في تدفّق، ولأن الحراس ليس لديهم نوع أفضل من المعرفة، فلا يمكن الاحتفاظ بالسلالة نقّية، ويتعيّن أن يتسلّل إليها التحلّل الجنسي. ويفسِّر أفلاطون المسألة كالآتي: «وفيما

يتعلَّق بجنسك الخاص، أي بجنس البشر في مقابل الحيوانات، فإن حكام المدينة الذين درَّبتهم قد يكونون على قَدْرٍ كاف من الحكمة، ولكن لأنهم يستخدمون الحساب المدعَّم بالإدراك الحسي، فلن يتوصَّلوا بالمصادفة إلى وسيلة للحصول، إما على نسل طيب، أو على لا نسلٍ على الإطلاق».

فلأنهم يفتقرون إلى المنهج العقلاني الخالص، فلسوف يخطئون، ولسوف ينجبون في يوم ما أطفالاً بطريقة خاطئة». وبينما يتلو هذا، يوعز أفلاطون، بطريقة غامضة، بأن ثَمّة وسيلة الآن لتجنُّب هذا عَبْرَ اكتشاف العلم العقلاني الخالص، والرياضي الذي يمتلك في «العدد الأفلاطوني» (عدد يحدّد الفترة الصحيحة للجنس البشري) مفتاح القانون الأساسي لتحسين النسل في مستوى أعلى للنظريات الأرقى لتحسين النسل. ولكن لأن حراس العصور القديمة كانوا جاهلين بصوفية العدد الفيثاغوري، ومن ثمَّ بهذا المفتاح الذي يؤّدي إلى معرفة أرقى في تربية السلالات، لم تستطع الدولة الطبيعية الكاملة تجنُّب التحلّل. وبعد أن تكشف جزئياً سرّ هذا العدد الغامض، يستطرد أفلاطون: «هذا.. العدد له السيادة على المواليد الأفضل أو الأسوأ: وعندما يوفق حراسكم هؤلاء - وهم جاهلون بهذه المسائل - بين عروس وعريس بطريقة خاطئة، فإن الأطفال الذين سيرزقان بهم لن يكونوا ذوي طبائع حسنة ولا حظاً سعيداً. وحتى أفضلهم.. سيبرهنون على أنهم غير جديرين عندما يَرِثون قوّة آبائهم، وطالما كانوا هم الحراس، فلن ينصتوا إلينا بعد ذلك - في أمور التعليم الموسيقي والرياضة البدنية، وكما يؤكِّد أفلاطون خصوصاً، في مراقبة تربية السلالات. «ومن ثمَّ سيعين حكام لا يصلحون تماماً لتحمُّل أعبائهم

كحراس، وهي مراقبة واختيار المعادن في الأجناس (والتي هي أجناس هزيود كما هي أجناسكم)، الذهب والفضة والبرونز والحديد. لذلك سيختلط الحديد بالفضة والبرونز بالذهب ومن هذا الخليط سيولد التغيّر العَبَثي وعدم الانتظام؛ وعندما تولد هذه سوف يستشري الصراع والعداوة. وهذه هي الكيفية التي ينبغي أن نصف بها أسلاف ومولد النزاع، أينما ينشأ».

هذه هي قصة أفلاطون المتعلقة بالعدد وسقوط الإنسان. إنها أساس نزعته السوسيولوجية التاريخية، وخصوصاً قانونه الأساسي المتعلّق بالثورات الاجتماعية الذي سنناقشه في الفصل الأخير. لأن الانحلال الجنسي يفسِّر أصل الشقاق في الطبقة الحاكمة، ومعها، أصل كل تطور تاريخي. ويؤدّي الشقاق الداخلي للطبيعة الإنسانية، انفصام الروح، إلى انشقاق الطبقة الحاكمة. وكما هو الحال مع هيراقليطس، فإن الحرب، حرب الطبقة، هي الأب والمحرِّك لكل تغيّر، وللتاريخ الإنساني، الذي لا يعدو أن يكون تاريخ انحطاط المجتمع. ونرى أن نزعة أفلاطون التاريخية المثالية، تستند في النهاية، ليس إلى أساس روحي، بل إلى أساس بيولوجي، فهي تستند إلى نوعٍ ما وراء البيولوجيا للجنس البشري. ولم يكن أفلاطون هو الطبيعيِ الوحيد الذي قدّم نظرية بيولوجية للدولة فحسب، وإنما كان أيضاً أول مَنْ قدم نظرية بيولوجية جنسانية للديناميكا الاجتماعية، للتاريخ السياسي.إِذْ يقول آدم: «ويصبح عدد أفلاطون - كالإطار الذي يوضع فيه - «فلسفة تاريخ» أفلاطون».

وحريٌّ بنا، على ما أعتقد، أن ننهي هذا الموجز للسوسيولوجيا الوصفية عند أفلاطون بخُلاصة وتقويم.

لقد نجح أفلاطون في إعادة بناء مجتمع قبَلي وتضامني إغريقي قديم يتشابه مع ذلك الذي كان سائداً في اسبرطة، وحقيقي بشكل مدهش على الرغم من أنه مثالي بعض الشيء. إن تحليل القوى، وخصوصاً القوى الاقتصادية، التي تهدِّد استقرار مثل هذا المجتمع، يُتيح له وصف السياسة العامة وكذلك المؤسسات الاجتماعية التي تُعَدُّ ضرورية لإبطاله. وهو يعطي، فضلاً عن ذلك، إعادة تشييد عقلاني للتطور الاقتصادي والتاريخي للدول - المدن الإغريقية.

ولقد قلَّل من هذه الإنجازات بغضه الشديد للمجتمع الذي كان يعيش فيه، وحبه الرومانتيكي للشكل القَبَلي للحياة الاجتماعية. وهو ذلك الاتجاه الذي أدَّى إلى صياغة قانون للتطوّر التاريخي لا يمكن تأييده، أي: قانون الفساد أو الانحلال الكلّي. وهو نفس الاتجاه الذي يُعّد مسؤولاً أيضاً عن العناصر غير العقلانية، والوهمية، والرومانتيكية التي لولاها لكان تحليله ممتازاً. ومن جهة أخرى، لقد كان اهتمامه الشخصي وتحيُّزه هما اللذان شحذا بصيرته، وبالتالي جعلا إنجازاته ممكنة. فهو قد اشتّق نظريته التاريخانية من مذهب فلسفي خيالي يذهب إلى أن تغيّر العالم المنظور ما هو إِلَّا نسخة باهتة من عالم ثابت غير منظور. بَيْدَ أن هذه المحاولة البارعة للتوحيد بين تشاؤم تاريخاني وتفاؤل أنطولوجي، إنما تؤدّي، عند تنقيحها، إلى صعوبات. ولقد أجبرته هذه الصعوبات على تَبنّي نزعة طبيعية بيولوجية (مع «نزعة سيكولوجية» أي: النظرية التي تذهب إلى أن المجتمع إنما يستند إلى «الطبيعة الإنسانية» لأعضائه). مؤديّة إلى نزعة صوفية وخرافية، تبلغ أوجها في نظرية رياضية منافية للعقل عن تربية السلالات. بل لقد هدَّدت بالخطر الوحدة المؤثرة لصرحه النظري.

9

وبعودتنا إلى هذا الصَّرْح، يمكن أن نلقي نظرةً عابرة على أساس خطّته. ويمكن إدراك هذه الخطة عن طريق مهندس معمار عظيم، يعرض ثنائية ميتافيزيقية أساسية في فِكْرِ أفلاطون. ففي مجال المنطق، تقدّم هذه الثنائية نفسها بوصفها المقابلة بين الكلّي والجزئي. وفي مجال التأمّل الرياضي تقدّم نفسها بوصفها المقابلة بين الواحد والمتعدّد. وفي مجال الأبستمولوجيا، هي المقابلة بين المعرفة العقلية المستندة إلى الفِكْرِ الخالص، والرأي المستند إلى تجارب خاصة. وفي مجال الأنطولوجيا، هي المقابلة بين الواحد، والأصلي، والثابت، والحقيقي، والواقعي، وبين المتعدد، والمتباين، والوهمي، والظاهري؛ بين الكينونة والصيرورة الخالصة، أو بدقة أكثر: التغيّر. وفي مجال الكوزمولوجيا، هي المقابلة بين ذلك الذي يخلق، وذلك الذي لا بدَّ أن يتحلّل. وفي مجال الأخلاق، هي المقابلة بين الخير، أي ذلك الذي يحفظ ويصون، والشر، أي ذلك الذي يَفْسَد. وفي مجال السياسة، هي المقابلة بين الواحد التضامني، الدولة، والذي يتعين أن يدرك الكمال، وحكومة الفرد، والحشد الكبير من الناس - الأفراد المُتعَدِّدين، الإنسان الجزئي الذي ينبغي أن يظل ناقصاً وتابعاً، وأن تكون خصوصيته مكبوتة من أجل وحدة الدولة (انظر الفصل التالي). وأعتقد أن هذه الفلسفة الثنائية الكلّية قد نشأت عن رغبة ملحّة لتفسير التعارض بين رؤية مجتمع مثالي، والحالة الفعلية الكريهة للواقع في المجال الاجتماعي - التعارض بين مجتمع مستقر، وآخر في حالة ثورة.

الفصل السادس

العدل الشمولي

ويمهِّد تحليل سوسيولوجيا أفلاطون الطريق إلى تقديم برنامجه السياسي. إِذْ يمكن التعبير عن مطالبه الأساسية بإحدى صياغَتَيْن، تتناظر الأولى مع نظريته المثالية المتعلقة بالتغيّر والثبات، والثانية مع نزعته الطبيعية. والصياغة المثالية هي: أوقفوا كل تغيّر سياسي! فالتغيّر شرّ، والثبات مقدَّس. ويمكن إيقاف كل تغيّر لو أن الدولة كانت نسخة طبق الأصل لنشأتها؛ أعني لصورة أو مثال المدينة. ولو سُئلنا عن كيفية تحقيق ذلك، لكان في إمكاننا الإجابة عن ذلك بالصياغة ذات النزعة الطبيعية: عودوا إلى الطبيعة! عودوا إلى الدولة الأصلية لأجدادنا، فالدولة البدائية نشأت وفقاً للطبيعة الإنسانية، وهي لذلك مستقرة: عودوا إلى نظام سلطة الأب القَبَلي لعصر ما قبل السقوط، إلى حكم الطبقة الطبيعية للقلة الحكيمة على الكثرة الجاهلة.

وأعتقد أنه يمكن اشتقاق عناصر البرنامج السياسي لأفلاطون عملياً من هذه المطالب. فهي تستند بدورها، إلى نزعته التاريخية، وهي قد توحَّدت مع مذاهبه السوسيولوجية المتعلقة بشروط استقرار حكم

الطبقة. أما العناصر الرئيسة التي أضعها نصْبَ عيني فهي:

(أ) التقسيم الصارم للطبقات: أعني، أنه ينبغي أن تنفصل بصرامة الطبقة الحاكمة المؤلَّفة من رعاة وكلاب حراسة عن القطيع البشري.

(ب) توحُّد مصير الدولة مع مصير الطبقة الحاكمة؛ والاهتمام المطلق بهذه الطبقة، وبوحدتها، وخدمة هذه الوحدة، والقواعد الصارمة لتربية السلالات، وتعليم هذه الطبقة، والإشراف الدقيق وتوحيد اهتمامات أعضائها.

ومن هذين العُنْصُرَيْن الأَساسيَيْن، يمكن اشتقاق عناصر أخرى، وعلى سبيل المثال:

(جـ) يتعيّن على الطبقة الحاكمة احتكار أشياء مثل العدة العسكرية والتدريب، وحقّ حمل السلاح، وتلقي التعليم من أي نوع، والاستثناء الوحيد من كل هذا، هو المشاركة في الأنشطة الاقتصادية، وخصوصاً اكتساب المال.

(د) يتعيّن أن تكون ثَمّة رقابة على كل الأنشطة الثقافية للطبقة الحاكمة، ودعاية مستمرة تهدف إلى صَبِّ عقولها وتوحيدها في قوالب. كما ينبغي أن تُمنع أو تُكبت كل بدعة في التربية، والتشريع، والدين.

(هـ) يتعين أن تكون الدولة مكتفية بذاتها. فينبغي أن تطمح إلى حكم اقتصادي مطلق، وإلَّا لأصبح الحكام معتمدين على التجارة أو لأضحوا هم أنفسهم تجاراً. وأول هذين البديلَيْن سيقوِّض سلطتهم، أما الثاني فسيدمِّر وحدتهم واستقرار الدولة.

ويمكن أن يوصَف هذا البرنامج بصورة عادلة، كما أرى، بأنه استبدادي. وهو مؤسَّس بالتأكيد على سوسيولوجيا تاريخية.

ولكن هل هذا كل شيء؟ ألا توجد ملامح أخرى لبرنامج أفلاطون، عناصر لا هي استبدادية، ولا هي مؤسسة على النزعة التاريخية؟ فماذا عن رغبة أفلاطون المشبوبة للخير والجمال، أو عن حبه للحكمة والحق؟ ماذا عن مطلبه في ضرورة أن يحكم الحكيم، أي الفلاسفة؟ وماذا عن آماله في جعل مواطني دولته صالحين وسعداء بالمثل؟ وماذا عن مطلبه في ضرورة تأسيس الدولة على العدالة؟ حتى الكتّاب الذين ينتقدون أفلاطون يعتقدون أن مذهبه السياسي، على الرغم من تشابهات معينة، مميّز بوضوح عن النزعة الاستبدادية الحديثة، بمراميه هذه، سعادة المواطنين وحكم العدالة. فكروسمان مثلاً الذي يمكن أن يُقاس اتجاهه النقدي من ملاحظة أن «فلسفة أفلاطون هي الأكثر قسوة، والأشرس هجوماً على الأفكار الليبرالية التي يمكن أن يعرفها التاريخ» - يبدو ما زال معتقداً بأن خطّة أفلاطون هي «بناء دولة كاملة، ينعم فيها كل مواطن بالسعادة حقاً». ومثال آخر هو وجود الذي يناقش المتشابهات بين برنامج أفلاطون وبرنامج الفاشية إلى حدٍّ ما، ولكنه يؤكِّد على أن ثَمّة اختلافات أساسية، لأنه في دولة أفلاطون الفاضلة «يحقّق الإنسان العادي.. مثل تلك السعادة باعتبارها تتعلق بطبيعته». ولأن دولته شُيِّدت على أفكار عن «خير مطلق وعدل مطلق».

وعلى الرغم من مثل هذه الحِجَج، فإنني أعتقد أن برنامج أفلاطون السياسي، الذي هو بعيدٌ عن كونه يسمو خُلُقياً عن النزعة الشمولية، فهو في الأساس مطابق لها. وأعتقد أن الاعتراضات على وجهة النظر هذه إنما تستند إلى أفكار مسبقة قديمة، وعميقة الجذور تميل إلى تصوير أفلاطون في شكل مثالي. أما كروسمان فقد فعل الكثير ليوضح ويزيل هذا الميل كما يتضح من عباراته التالية: «قبل الحرب

العظمى، نادراً ما كان أفلاطون يُتَّهم بالرجعية كمعارض عنيد لكل مبدأ ليبرالي النزعة. وعلى العكس من ذلك فقد رُفع إلى أعلى الرتب،.. وعُزِلَ عن الحياة العملية، كحالم بمدينة الله السامية». ومع ذلك، فإن كروسمان نفسه لم يتحرّر من الميل الذي يكشف عن نفسه بوضوح. والمثير أن هذا الميل ظلَّ سائداً زمناً طويلاً على الرغم من حقيقة أن كلٍّ من جروت وجومبرز قد أوضحا السمة الرجعية لبعض عقائد الجمهورية والقوانين. بل إنهما حتى لم يفهما تضمينات هذه العقائد، ولَمْ يشكّا في أية لحظة أن أفلاطون، كان، في الأساس، إنساني النزعة. ولقد تَمّ تجاهل انتقاداتهما، أو تَمَّ تفسيرها بوصفها إخفاقاً في فهم وتقييم أفلاطون الذين اعتبره المسيحيون «مسيحياً قبل المسيح»، واعتبره الثوريون ثورياً. ويظلُّ بلا شكّ هذا النوع من الإيمان القاطع بأفلاطون سائداً. ففيلد، على سبيل المثال، يجد من الضروري تحذير قرائه من «أننا لن نفهم أفلاطون كلية إذا نظرنا إليه كمفكر ثوري». وهذا بطبيعة الحال صحيح تماماً؛ ومن الواضح أن ذلك سوف يكون غير ذي موضوع لو لم يكن الاتجاه إلى جعل أفلاطون مفكراً ثورياً، أو على الأقل تقدمياً، منتشراً بشكل غير واضح.. بَيْدَ أن فيلد نفسه لديه نفس النوع من الإيمان في أفلاطون، لأنه عندما يمضي إلى القول بأن أفلاطون كان «في معارضة قوية للاتجاهات الحديثة والهدَّامة» لعصره، فهو يقبل بالتأكيد، وبشكل سريع أكثر من اللازم، شهادة أفلاطون بالنزعة التجريبية لهذه الاتجاهات الحديثة. إن أعداء الحرية وجَّهوا دائماً إلى المدافعين عنها تهمة التخريب. ولقد نجحوا في كل المرات تقريباً في استمالة السُّذَّج وحُسَني النية.

إن أمثلة المثالي العظيم لا تتطرَّق فحسب إلى تفسيرات كتابات

أفلاطون، وإنما إلى الترجمات أيضاً. إن ملاحظات أفلاطون المؤثّرة، التي لا تناسب وجهات نظر المترجم عمَّا يجب أن يقوله الشخص ذو النزعة الإنسانية، كثيراً ما تُطمَس أو يُساء فهمها. ويبدأ هذا الاتجاه، منذ اللحظة الأولى لترجمة عنوان «الجمهورية» لأفلاطون. إِنْ ما يخطر على بالنا لأول وهلة عند سماع هذا العنوان، أن المؤلف ينبغي أن يكون ليبرالياً، إن لم يكن ثورياً. بَيْدَ أن عنوان «الجمهورية» إنما هو، ببساطة تامة، الصورة الإنجليزية «الشعبية» للترجمة اللاتينية للفظة اليونانية التي قد لا يكون لها سياقات من هذا النوع، والتي يمكن لترجمتها الإنجليزية المناسبة أن تكون «الدستور»، أو «الدولة المدينة»، أو «الدولة». ولقد يُعْزى إلى الترجمةِ التقليدية «الجمهورية» بلا شكّ الاعتقاد الشائع بأن أفلاطون لا يمكن أن يكون رجعياً.

وبالنظر إلى كل ما يقوله أفلاطون عن الخير والعدل والأفكار الأخرى المذكورة، فإن أطروحتي بأن مطالبه السياسية هي استبدادية، ومضادة للبشرية تماماً تحتاج إلى الدفاع عنها. ولكي نأخذ على عاتقنا هذا الدفاع، فلسوف ننهي، في الفصول الأربعة التالية، تحليل النزعة التاريخية، ونركِّز على فحص نقدي للأفكار الأخلاقية المشار إليها، وعلى الدور الذي تلعبه في مطالب أفلاطون السياسية. أمّا في الفصل الحالي، فلسوف أفحص فكرة العدالة، وفي الفصول الثلاثة التالية،أفحص المذهب الذي يدعو إلى أن الأحكم والأفضل يجب أن يحكم، وكذلك أفكار الصدق، والحكمة والخير، والجمال.

1

ما الذي نعنيه حقيقة عندما نتحدث عن «العدالة»؟ إنني لا أعتقد

أن أسئلة حرفية من هذا النوع هامة على وجه الخصوص، أو أن من الممكن تقديم إجابة شافية عنها، لأن مصطلحات من هذا النوع دائماً ما تُستخدَم بمعانٍ متعددة. ومع ذلك، أعتقد أن معظمنا، وخصوصاً ذوي التطلُّع العام الإنساني، يعنون به شيئاً ما مثل هذا: (أ) توزيع عادل لعبء المواطنة، أي، لحدود الحرية تلك التي هي ضرورية في الحياة الاجتماعية؛ (ب) المعاملة المتساوية للمواطنين أمام القانون، مفترضين بالطبع، أن (جـ) القوانين ليست موضوعة لصالح أو ضدّ مواطنين فرادى، أو جماعات، أو طبقات، (د) إنصاف ساحات العدالة؛ و(هـ) مشاركة متساوية في المنافع (وليس فقط للأعباء) التي يمكن أن تقدمها عضوية الدولة للمواطنين. ولو أن أفلاطون كان قد عنى بـ «العدالة» أي شيء من هذا النوع، لكان ادعائي بأن برنامجه استبدادي بشكل مطلق سيكون مخطئاً بالتأكيد؛ ولسوف يكون على حَقّ كل أولئك الذين يعتقدون بأن علم السياسة عند أفلاطون مستند إلى أساس إنساني مقبول. بَيْدَ أن الحقيقة هي أنه عنى بـ «االعدالة» شيئاً مختلفاً تماماً.

فماذا عنى أفلاطون بـ«العدالة»؟ إنني أُقـرِّر بأنه استخدم في الجمهورية المصطلح «عادل» كمرادف لـ«ذلك الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة». فما هو الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة؟ أَنْ نبطل كل تغيّر، بتكريس انقسام طبقي قوي، حكم طبقي. ولو كنت على صواب في هذا التأويل، إذن لحقَّ لنا القول إن مطلب أفلاطون للعدالة يترك برنامجه السياسي في مستوى النزعة الاستبدادية، ولحقَّ لنا أن نستنتج أننا ينبغي أن نتوخّى الحذر من خطر كوننا متأثّرين من مجرّد كلمات.

العدالة هي الموضوع الرئيسي لمحاورة الجمهورية: وعنوانها الفرعي التقليدي هو، في الحقيقة، «في العدالة». وفي بحثه في طبيعة العدالة، يستخدم أفلاطون المنهج المشار إليه في الفصل الأخير السابق؛ فهو يحاول أولاً أن يبحث عن هذه الفكرة في الدولة، ويسعى عندئذٍ إلى أنْ يطبِّق النتيجة على الفرد. ولا يمكن للمرء أن يقول إن سؤال أفلاطون «ما هي الدولة؟» يعثر بسرعة على إجابة. لأنه متاح فقط في الكتاب الرابع. ولسوف نحلل الاعتبارات التي تؤدّي إليه بتفصيل أكثر فيما بعد. وهذه هي الاعتبارات باختصار.

تأسست المدينة على الطبيعة الإنسانية: حاجاتها، وحدودها. «ولسوف نتذكَّر، أننا قد ذكرنا مراراً وتكراراً أن كل إنسان في مدينتنا ينبغي عليه أن يقوم بعمل واحد فقط، أعني، ذلك العمل الذي يتناسب مع طبيعته، وبصورة طبيعية، على أحسن وجه». ويستنتج أفلاطون من هذا أنه ينبغي على كل فرد أن يهتم بعمله الخاص؛ ينبغي على النجار أن يحصر نفسه في النجارة، والإسكافي في صنع الأحذية. ومع ذلك لن يلحق أذى كبير، لو أن عامِلَيْن بدّلا أماكنهما الطبيعيَّيْن «بَيْدَ أنه ينبغي على أي شخص يكون بالطبيعة عاملاً (أو عضواً في الطبقة التي تتكسّب نقوداً أيضاً).. أنْ يدبِّر أمره ليدخل في زمرة طبقة المحاربين؛ أو ينبغي على المحارب أن يدخل في زمرة طبقة الحرّاس من دون أن يكون مستحقاً لها؛.. حينئذٍ فإن هذا النوع من التبديل ومن الدسيسة الاحتيالية سيعني سقوط المدينة». ومن هذه الحجَّة وثيقة الارتباط بالمبدأ الذي يذهب إلى أن حمل السلاح ينبغي أن يكون امتيازاً طبقياً، يرسم أفلاطون نتيجته النهائية بأن أي تغيّر أو خلط في الطبقات الثلاث ينبغي أن يكون مناوئاً للعدالة، وأن العكس، من ثمَّ، هو العدالة:

«فعندما تهتم كل طبقة في المدينة بعملها الخاص، طبقة مكتسبي النقود (التجار)، وأيضاً المساعدين، والحراس، حينئذ سيكون هذا عدلاً».
ويعاد التأكيد على هذه النتيجة واختصارها أخيراً في عبارة وجيزة: «تكون المدينة عادلة.. لو كانت كل طبقة من طبقاتها الثلاث تواظب على عملها الخاص». بَيْدَ أن هذه العبارة تعني أن أفلاطون يماثل بين العدالة ومبدأ الحكم الطبقي والامتياز الطبقي. لأن مبدأ أنَّ كل طبقة ينبغي أَنْ تواظب على عملها الخاص إنما يعني، باختصار وبغلاظة، أن الدولة تكون عادلة لو حكم الحاكم، ولو عمل العامل، ولو استُرِقَّ العبد.

ولسوف نرى أن مفهوم أفلاطون للعدالة إنما يختلف اختلافاً بيّناً عن رؤيتنا المعتادة. إِذْ إن أفلاطون يعتبر امتياز الطبقة «عدلاً»، في حين أننا نعني عادة بالعدالة عدم وجود مثل هذا الامتياز. بَيْدَ أن الاختلاف يمضي أبعد من ذلك. إننا نعنى بالعدالة نوعاً من المساواة في معاملة الأفراد، في حين أن أفلاطون يعتبر العدالة ليست علاقة بين أفراد، وإنما خاصّية للدولة ككل، مستندة إلى علاقة بين طبقاتها. فالدولة تكون عادلة لو كانت سليمة البنية، قوية - متحدرة - مستقرة.

2

فهل من المحتمل أن أفلاطون كان على صواب؟ وهل يمكن أن تعني «العدالة» ما يقوله؟ ليس في نيتي أن أناقش سؤالاً مثل هذا. فلو كان أي شخص سيتمسَّك بأن «العدالة» تعني حُكْمَاً غير مُعْتَرض عليه لطبقة واحدة، إذن فسوف أجيب ببساطة بأنني سأهب نفسي كلية للجور والظلم. وبعبارة أخرى، فإنني على قناعة بأن لا شيء يستند

إلى مجرّد كلمات، وإنما كل شيء يستند إلى مطالب عملية أو يستند إلى اقتراحات لتأطير سياستنا التي نقرِّر أن نتبناها. ويقف وراء تعريف أفلاطون للعدالة، وبصفة أساسية، مطالبته بحكم طبقة استبدادية، وقراره أن يمهد السبيل إلى ذلك.

ولكن أَلَمْ يكُن على حق بمعنى مختلف وهل كانت فكرته عن العدالة ربما متطابقة مع طريقة الإغريق في استخدام هذه اللفظة؟ وهل يمكن أن يكون الإغريق قد عنوا بالعدالة، شيئاً ما كليَّ الطابع، مثل «سلامة الدولة»، وأنه ليس من الإنصاف مطلقاً، ولا من المنظور التاريخي أن نتوقّع من أفلاطون مشاركته لفكرتنا الحديثة عن العدالة، كمساواة المواطنين أمام القانون؟ ولقد أُجيب عن هذا السؤال حقاً، بالإيجاب ولقد قدّمت الدعوى بأن فكرة أفلاطون ذات النزعة الكلّية عن «العدالة الاجتماعية، صفة مميزة لمنظّر الإغريق التقليدي، ولعبقرية الإغريق التي لم تكن مثل الرومان، قانونية بصفة خاصة، وإنما بالأحرى، ميتافيزيقية بصفة خاصة». بَيْدَ أن هذا الادعاء لا يمكن تأييده، فالحقيقة أن طريقة الإغريق في استخدام لفظة «العدالة» كانت شبيهة بصورة تدعو إلى الدهشة حقاً لاستخدامنا ذي النزعة الفردانية والمساواتية.

ولكي نبيّن هذا، يجدر بي أولاً أن أستشهد بأفلاطون نفسه، الذي يتحدّث، في محاورة جورجياس (والتي هي أسبق من الجمهورية)، عن وجهة النظر التي تقول إن: «العدالة هي المساواة» كوجهة نظر للجموع الغفيرة من الناس، وكوجهة نظر تتفّق ليس فقط مع «العُرْف»، بل أيضاً مع «الطبيعة ذاتها»، ولعلّني أستشهد أيضاً بأرسطو، كمعارضٍ آخر لنزعة المساواة، والذي تحت تأثير نزعة أفلاطون الطبيعية أَعَدَّ،

ضمن أشياء أخرى، نظرية تدعو إلى أن بعض الناس ولدوا بالطبيعة لأَنْ يكونوا عبيداً. وهؤلاء أقل الناس اهتماماً بنشر تأويل مساواتي وفرداني للمصطلح «عدالة». ولكن عند الحديث عن القاضي الذي يصفه بأنه «تشخيص لما هو عادل»، يقول أرسطو: إن مهمة القاضي هي أن يستعيد المساواة». فهو يخبرنا بأن «الناس جميعاً يعتقدون أن العدالة هي نوع من المساواة». مساواة، «تُطَبَّق على الأشخاص على وجه الخصوص». بل يعتقد (ولكنه هنا خاطئ) أن اللفظة الإغريقية «العدالة» إنما هي مشتقة من جذر ما معناه «تقسيم متساو». (وهي وجهة النظر التي تذهب إلى أن العدالة، إنما هي نوع من المساواة في تقسيم الغنائم والأمجاد على المواطنين». تتفّق مع وجهة نظر أفلاطون في القوانين، حيث ميّز بين نوعين من المساواة في توزيع الغنائم والأمجاد - مساواة «عددية» أو «حسابية» ومساواة «متناسبة»، وتراعي الثانية منهما الدرجة التي يحوز فيها الأشخاص المعنيون الفضيلة، والأصل الطيب، والثروة - وحيث يقال عن هذه المساواة المتناسبة إنها تؤلف العدالة... «العدالة السياسية»). وعندما يناقش أرسطو مبادئ الديموقراطية، يقول بأن «العدالة الديموقراطية هي تطبيق مبدأ المساواة الحسابية (التي تختلف عن المساواة المتناسبة). وكل هذا ليس بالتأكيد مجرّد انطباع شخصي له عن معنى العدالة، ولا هو مجرّد وصفٍ للطريقة التي استُخدمت بها اللفظة، بعد أفلاطون، تحت تأثير محاورة جورجياس والقوانين وإنما هي، بالأحرى تعبير عن استخدام كلّي وقديم مثلما هو شائع للفظة «العدالة».

ويمكننا على ضوء هذا الاستشهاد أن نقول، بأن التأويل الكلّي النزعة والمضاد للعدالة في الجمهورية كان بدعة، وأن أفلاطون حاول

أن يقدّم حكم طبقته الاستبدادية بوصفه عادلاً، في حين أن الناس كانت تعني بـ «العدالة» عامة عكس ذلك تماماً.

وتُعَدُّ هذه النتيجة مفزعة، وتطرح عدداً من الأسئلة. لماذا زَعَم أفلاطون، في الجمهورية، أن العدالة تعني عدم المساواة، في حين كانت تعني في الاستخدام العام المساواة؟ بالنسبة لي الردُّ الوحيد الممكن أنه كان يرغب في عمل دعاية لدولته الاستبدادية بإقناع الناس بأنها الدولة «العادلة». ولكن هل كانت محاولة مثل هذه تستحق اهتمامه، باعتبار أن المهم ليس الكلمات ولكن ما نعنيه بها، بالطبع كانت مستحقة للاهتمام، ويمكن رؤية هذا من حقيقة أنه نجح تماماً في إقناع قرائه، حتى يومنا هذا، بأنه كان يدافع عن العدالة بإخلاص، أي تلك العدالة التي جاهدوا في سبيلها. والحقيقة أنه لهذا السبب نشر الشكَّ والفوضى بين المناصرين للمساواة، والمناصرين للفردية الذين، تحت تأثير مؤلَّفه، بدأوا يسألون أنفسهم ما إذا كانت فكرته عن العدالة لم تكن أصدق وأفضل من فكرتهم. لأن لفظة «العدالة» ترمز بالنسبة لنا إلى هدف بمثل هذه الأهمية، ولأن الكثيرين جداً مستعدون إلى تحمُّل أي شيء في سبيلها، وإلى بذل كل ما في وسعهم لتحقيقها، فإن تجنيد هذه القوى الإنسانية، أو على الأقل شلّ النزعة المساواتية،كان بكل تأكيد هدفاً يستحق المتابعة من المؤمن بالنزعة الاستبدادية. ولكن أَلَمْ يكن أفلاطون مدركاً بأن العدالة قد عنت الكثير بالنسبة للإنسان؟ بلى، كان يدرك ذلك: لأنه يكتب في الجمهورية: «عندما يقترف إنسان جوراً... أليس من الصحيح أن شجاعته تأبى أن تضطرب؟... ولكن عندما يعتقد أنه قد وقع عليه ظلم، ألا يشحذ قوته ويصبُّ جام غضبه في الحال؟ وأليس من الصحيح بالمثل أنه عندما يقاتل إلى جانب ما

يعتقد أنه عادل، يمكنه أن يتحمَّل الجوع والبرد، وأي نوع من أنواع الشدة؟ وألا يظلُّ متمسّكاً بقضيته حتى ينتصر، مثابراً في مدينته المبجَّلة حتى يحقق هدفه أو يموت؟»

وعندما نقرأ ذلك، لا يمكن أن يتطرَّق إلينا الشك في أن أفلاطون عرف قوّة الإيمان، وفوق كل هذا، الإيمان بالعدالة. كما لا يمكن أن يتطرّق إلينا الشكّ في أن الجمهورية قد اتجهت إلى تحريف هذا الإيمان، وأحلَّت محله إيماناً معاكساً على طول الخط. وعلى ضوء الاستشهاد المتاح، يبدو لي أن من المحتمل أكثر أن يكون أفلاطون قد عرف بالضبط ما كان يفعل على أحسن وجه. إِذْ إن النزعة المساواتية كانت من أَلَدِّ أعدائه، وكان يرتِّب للقضاء عليها؛ ولا شكَّ في الاعتقاد المخلص بأن ذلك كان شراً مستطيراً وخطراً محيقاً. بَيْدَ أن هجومه على النزعة المساواتية لم يكن هجوماً شريفاً. إِذْ إن أفلاطون لم يجرؤ على أن يواجه العدو بصراحة.

وأقدّم فيما يلي الدليل الذي يدعم هذه الحجّة.

3

ولعلَّ الجمهورية من أكمل الأعمال التي كُتبت في العدالة. فهي تفحص مختلف وجهات النظر في العدالة، وهي تفعل هذا بطريقة تؤدّي بنا إلى الاعتقاد بأن أفلاطون لم يغفل أيًّا من أكثر النظريات المعروفة لديه أهمية. وفي الواقع، يذكر أفلاطون بوضوح أنه بسبب محاولاته الفاشلة في تعقبها ضمن وجهات النظر الجارية، فمن الضروري إجراء بحث جديد عن العدالة. ومع ذلك ففي مسحه ومناقشته للنظريات الجارية لم يشر على الإطلاق إلى وجهة النظر التي تذهب إلى أن

العدالة هي المساواة أمام القانون («المساواة في الحقوق المدنية والسياسية»). ولا يمكن تفسير هذا التجاهل إلاَّ بطريقَيْن. إمَّا أنه أغفل النظرية المساواتية، أو أنه تجنَّبها عن قصد. ويبدو الاحتمال الأول بعيداً جداً عن الحدوث إذا نظرنا إلى العناية التي أوليت لتأليف الجمهورية، والضرورة التي دفعت أفلاطون إلى أن يحلِّل نظريات معارضيه، إذا أراد تقديماً قوياً لنظريته.بإنما هذه الإمكانية تبدو كذلك غير محتملة أكثر إذا نظرنا إلى الشعبية الواسعة لنظرية المساواة. ومع ذلك لسنا بحاجة إلى الاستناد إلى مجرّد حجج محتملة لأنه من الممكن تبيّن أن أفلاطون لم يكن عالماً فحسب بالنظرية المساواتية، وإنما كان يعرف جيداً أهميتها عندما كتب الجمهورية. وكما هو مذكور بالفعل في هذا الفصل (في القسم 2)، وكما سيتّبين تفصيلاً فيما بعد (في القسم 8)، لقد لعبت النزعة المساواتية دوراً مهماً في محاورة جورجياس الأسبق، حيث قد دافع عنها؛ وعلى الرغم من حقيقة أن مزايا أو عيوب النزعة المساواتية لن تُناقش بجدية أصلاً في الجمهورية، إلّا أن أفلاطون لم يغير رأيه في ما يتعلَّق بتأثيرها، لأن الجمهورية نفسها إنما تختبر مدى شعبيتها. لقد نوَّه بها هناك باعتبارها اعتقاداً ديموقراطياً شائعاً جداً، ولكنها عوملت بازدراءٍ فقط، وكل ما نسمع عنها يتلخص في بعض السخريات ووخزات الإبر، وكلها متوافقة تماماً مع الهجوم الخسيس على الديموقراطية الأثينية، وموضوعة في أماكن لا تكون فيها العدالة محور المناقشة. ومن ثمَّ يُستبعَد أنْ يكون أفلاطون قد أغفل النظرية المساواتية للعدالة، كما يُستبعَد أنه أغفل أهمية مناقشة أية نظرية مؤثِّرة ومتعارضة على خط مستقيم مع نظريته الخاصة. وحقيقة أنه لم يخرج عن صمته في الجمهورية إِلّا من خلال القليل من الملاحظات المازحة

(والتي لا بدَّ أنّه وجدها جيدة بدرجة يصعب معها حذفها) لا يمكن تفسيره إِلَّا برفضه الواعي لمناقشته. وبالنظر إلى ذلك كله، لا أفهم كيف يمكن التوفيق بين طريقة أفلاطون للتأثير على قرائه بالاعتقاد بأن كل النظريات الهامة قد فُحصَت، وبين معايير الأمانة العقلية، على الرغم من أننا ينبغي أن نضيف أن إخفاقه هذا يرجع بلا شكّ إلى تكريسه الكامل لقضية كان يعتقد بقوّة في صلاحها.

ولكي نقيّم بالكامل معنى صمت أفلاطون المستمر عملياً في هذه المسألة، ينبغي أولاً أن نفهم بوضوح أن الحركة المساواتية كما عرفها أفلاطون تمثّلت في ما كان يكرهه، وأن نظريته الخاصة، في الجمهورية، وفي كل الأعمال الأخيرة، كانت ردّاً إلى حدٍّ كبير على التحدّي القوي للنزعة المساواتية والإنسانية الجديدة. ولكي نبيّن هذا، سأُناقش المبادئ الرئيسة للحركة الإنسانية، وعلى النقيض منها المبادئ المناظرة للنزعة الاستبدادية الأفلاطونية.

تضع النظرية الإنسانية للعدالة ثلاثة مطالب أو اقتراحات رئيسية، أعني (أ) المبدأ المساواتي الذي يدعو إلى التخلص من الامتيازات «الطبيعية»، (ب) المبدأ العام للفردانية، و(جـ) مبدأ أنه ينبغي أن تكون مهمة وهدف الدولة حماية حرية مواطنيها. ولكل من هذه المطالب والاقتراحات السياسية يوجد مبدأ أفلاطوني مضاد تماماً، أعني (أ1) مبدأ الامتياز الطبيعي، (ب1) المبدأ العام للكلية أو الجماعية، و(ج1) المبدأ الذي يدعو إلى أنه ينبغي أن تكون مهمة وهدف الفرد المحافظة على، وتقوية، استقرار الدولة. - ولسوف أُناقش النقاط الثلاث هذه بالترتيب، مكرِّساً لكل منها إحدى الأقسام من 4 إلى 6 من هذا الفصل.

4

المذهب المساواتي في جوهره هو الذي بمقتضاه يُعامل مواطنو الدولة بغير تحيُّز. وهو يتطلّب ألا يؤثر المولد، أو القرابة، أو الثروة على أولئك الذي يطبقّون القانون على المواطنين. وبعبارة أخرى، إنه لا يعترف بأي امتيازات «طبيعية»، على الرغم من أن امتيازات معينة قد تُمنَح من قبل المواطنين لأولئك الذين يثقون فيهم.

ولقد صاغ برقليس قبل مولد أفلاطون بسنوات قليلة مبدأ المساواة بصورة تدعو إلى الإعجاب، في خطبة حفظها لنا ثيوسيديدس. وسوف نقتبسها بشكل أوسع في الفصل العاشر، ولكن نعرض هنا اثنين من عباراتها، يقول برقليس: «تقدم قوانيننا عدالة متساوية للجميع في نزاعاتهم الخاصة، ولكننا لا نتجاهل دعاوى الامتياز. فعندما يميّز مواطن نفسه، إذن فهو مفضَّل للخدمة العامّة، وليس كمسألة امتياز، وإنما كمكافأة للجدارة؛ والفقر ليس عائقاً...» وتعبّر هذه العبارات عن بعض الأهداف الأساسية للحركة المساواتية العظمى التي، كما قد فهمنا، لَمْ تحجمْ عن مهاجمة العبودية. وكانت هذه الحركة ممثلة، في جيل برقليس نفسه، من قبل بيوريبيدس، وأنتيفون، وهيبياس، الذين كنا قد اقتبسنا منهم في الفصل الأخير، وأيضاً من هيرودوت. وكانت ممثلة، في جيل أفلاطون، بألخيداماس وليكوفرون؛ وكان المؤيد الآخر هو أنتستين الذي كان أحد أصدقاء سقراط المقرَّبين.

وكان مبدأ أفلاطون للعدالة متعارضاً على طول الخط، بالطبع، مع كل هذا. فقد طالب بالامتيازات الطبيعية للقوَّاد الطبيعيين. ولكن كيف نازع المبدأ المساواتي وكيف كرَّس مطالبه الخاصة؟

لعلّنا نتذكر من الفصل السابق أن بعضاً من أفضل الصياغات

المعروفة لمطالب المساواة قد عُبِّر عنها بلغة «الحقوق الطبيعية» المؤثرة ولكن المشكوك في أمرها، وأنَّ بعضاً من ممثليها جادلوا على هذه المطالب بتوضيح المساواة «الطبيعية»، أعني البيولوجية للإنسان. ولقد رأينا أن الحجّة غير مقبولة، ذلك أن الناس متساوون من بعض وجوه هامّة، وغير متساويين من وجوه أخرى، وأنه لا يمكن أن تشتقّ مطالب معيارية من هذه الواقعة، أو من أيّ واقعة أخرى. ولذلك فمن المهم أن نلاحظ أن الحجّة الطبيعية لم تكن مستخدمة من قبل جميع مَنْ يدعون إلى المساواة، وأن برقليس، كواحد منهم، لم يُشِرِ حتى إليها.

ويجد أفلاطون بسرعة أَن النزعة الطبيعية كانت نقطة ضعف في المذهب المساواتي، ولقد اغتنم فرصة هذا الضعف إلى أبعد حد. أَن تخبر الناس أنهم متساوون فلهذا تأثير عاطفي معّين. بَيْدَ أن هذا التأثير ضئيل بالمقارنة بما تحدثه دعاية تخبرهم أنهم متفوِّقون على الآخرين، وأن الآخرين أحطّ منهم. هل أنت متساوٍ طبيعياً مع خَدَمك، مع عبيدك، مع العامل اليدوي الذي لا يُعَدُّ أفضل من حيوان؟ والسؤال نفسه مدعاة للسخرية! ويبدو أن أفلاطون كان أول مَنْ يقيِّم احتمالات ردّ الفعل هذا، ويتصدّى لدعوى المساواة الطبيعية بازدراء واحتقار وسخرية. ويفسِّر هذا لماذا كان قلقاً من أن تلصق الحجّة الطبيعية حتى بهؤلاء المعارضين له الذين لم يستخدموها؛ ولذلك فهو في منكسيوس (وهو خطاب لبرقليس في قالب هزلي) يصرُّ على ربط دعاوى قوانين المساواة والمساواة الطبيعية معاً. فهو يقول بطريقة تهكميّة: «إن أساس دستورنا هو المساواة في المولد، فنحن جميعاً إخوة، وكل الأطفال من أمّ واحدة...: وإن مساواة المولد الطبيعية إنما تؤدّي بنا إلى أن نكافح من أجل المساواة أمام القانون».

وفيما بعد، يلخِّص أفلاطون في القوانين رَدَّه على مذهب المساواة بهذه الصيغة: «قد ينجم عن المعاملة المتساوية لغير المتساويين عسفاً وجوراً». ولقد طُوِّر هذا من قبل أرسطو في الصيغة: «المساواة للمتساويين، وعدم المساواة لغير المتساويين». وتشير هذه الصيغة إلى ما يمكن أن أطلق عليه الاعتراض المعياري لمذهب المساواة؛ وهو الاعتراض الذي يقرِّر أن المساواة قد تكون ممتازة فقط لو أن الناس كانوا متساويين، ولكن ذلك مستحيل بجلاء لأنهم غير متساويين، ولأنهم لا يمكنهم أن يكونوا متساويين. وهذا الاعتراض الذي يبدو في الظاهر واقعياً جداً إنما هو، في الحقيقة، غير واقعي على الإطلاق، لأن الامتيازات السياسية لم تكن مؤسَّسة أبداً على تباينات طبيعية للشخصية. ولا يبدو أن أفلاطون، حقاً، كانت لديه ثقة كبيرة في هذا الاعتراض عند كتابة الجمهورية، لأنه استُخْدِمَ هنا فقط في إحدى تهكماته على الديموقراطية عندما يقول إنها: «توزِّع المساواة على المتساويين وغير المتساويين بالمثل». وما عدا هذه الملاحظة، فهو يفضِّل لا أن يساجل ضد مذهب المساواة، وإنما أن يتجاهله.

وبالاختصار، يمكننا القول أن أفلاطون لم يستخف أبداً بأهمية النظرية المساواتية، المدعومة من قبل رجل مثل برقليس؛ ولكنه، في الجمهورية، لم يتعامل معها على الإطلاق، وهاجمها ولكن بلا إنصاف وعلانية.

ولكن كيف حاول أن يؤسِّس مذهبه المضاد للمساواة، مبدأه المتعلِّق بالامتياز الطبيعي؟ لقد قدَّم، في الجمهورية، ثلاث حجج متباينة، رغم أن اثنين منها مستحقان بالكاد الشهرة. الأولى هي ملاحظة مدهشة مفادها؛ «لأن كل الفضائل الثلاث الأخرى قد تمَّ فحصها، فإن

الفضيلة الرابعة المتبقية التي هي فليهتم كل بما يعنيه، ينبغي أن تكون: «العدالة». إنني محجمٌ عن الاعتقاد بأن هذا كان هو المقصود كحجّة، ولكنها يجب أن تكون كذلك، إِذْ إن سقراط - المتحدّث الرئيسي لأفلاطون - يدخلها من خلال السؤال: «هل تعلم كيف أتوصَّل إلى هذه النتيجة؟» أما الحجّة الثانية فهي أكثر أهمية لأنها تُعتبر محاولة لبيان أن نزعته المضادة للمساواة يمكن اشتقاقها ومن وجهة النظر العادية (أي المساواتية) التي تقول: إن العدل هو عدم التحيُّز. يقول سقراط: «وبملاحظة أن حكام المدينة سيكونون أيضاً قضاتها، ألن يكون هدف تشريعهم هو أَلَّا يستحوذ رجل على ما يخصّ آخر، ويحرمه مما يمتلكه؟» ويكون ردّ جلوكون المحاور هو «أجل، فهذا سيكون قصدهم» - «أَلِأَنّ ذلك عدل؟» - «أجل» وبالتالي، فالاحتفاظ بـ، وممارسة ما، يخصّنا وما هو لنا سيتفق عموماً على أنها «عدالة». وهكذا سوف يتقرَّر أن «الاحتفاظ بـ، وممارسة كل ما هو ملك لأحد» هو مبدأ التشريع العادل، وفقاً لأفكارنا العادية عن العدالة. وهنا تنتهي الحجّة الثانية، مفسحة الطريقة للحجّة الثالثة (التي سوف نتناولها بالتحليل) والتي تؤدّي إلى نتيجة أنه من العدالة أن يحتفظ المرء بمنزلته الاجتماعية (أو أن يؤدّي المرء عمله الخاص)، وهي منزلة (أو مصلحة) الطبقة الخاصة، أو الطائفة الخاصة، للمرء.

والغرض الوحيد لهذه الحجّة الثانية هو أن تجعل القارئ يعتقد بأن «العدالة» بالمعنى العادي للكلمة هي «أنه من العدل الاحتفاظ بـ، وممارسة ما، نملكه». أي أن أفلاطون، يأمل من قرائه أن يستدلّوا على «أنه من الصواب أن يحتفظ المرء ويمارس ما يملكه. فمكاني (أو عملي) هو ملكي. وهكذا من الصواب بالنسبة لي أن أحتفظ بمكاني

(أو أن أُمارس عملي). وهذه تبدو مقنعة مثل الحجّة القائلة: «من العدل الاحتفاظ بـ، وممارسة ما، هو ملكنا. وهذه الخطة لسلب نقودك هي خطتي. وهكذا فمن العدل أن أحتفظ بخطتي، وأن أخضعها للممارسة، أي أَنْ أسلب نقودك». ومن الواضح أن الدليل الذي يرغب أفلاطون أن نستنتجه ليس إِلَّا تلاعباً فجّاً في معنى لفظ»ملك المرء».(لأن المشكلة هي ما إذا كان يتطلَّب العدل أن كل شيء هو بمعنى ما «ملكنا»، مثلاً «ملك» طبقتنا، ولذلك ينبغي أن يُعامل، ليس فحسب كملك لنا، وإنما كملك موقوف لنا - أي لا يمكن التصرف فيه.لكن أفلاطون نفسه لا يعتقد في مبدأ مثل هذا، لأن من الواضح أنه سيجعل الانتقال إلى الشيوعية مستحيلاً. وماذا عن الاحتفاظ بأطفالنا؟) هذه الحيلة الفجَّة هي طريقة أفلاطون لتأسيس ما يطلق عليه آدم «نقطة تماس بين وجهة نظره في العدالة...ومعنى اللفظ الشائع».هذه هي الحجّة التي يحاول بها الفيلسوف الأعظم لكل عصر أن يقنعنا بها، أَلا وهي أنه قد اكتشف الطبيعة الحقّة للعدالة.

أمَّا الحجّة الثالثة التي يقدّمها أفلاطون فهي أكثر جدية. إنها التجاء إلى مبدأ الكلّية أو الجمعية، وهو مرتبط بالمبدأ الذي يدعو إلى أن غرض الفرد هو أن يحافظ على استقرار الدولة.ولذلك فلسوف يُناقش هذا المبدأ ضمن هذا التحليل فيما بعد، في القسمين 5و6.

ولكن قبل أن نعالج الموضوعات، أودُّ أن ألفت الانتباه إلى «التقديم»الذي يضعه أفلاطون قبل وصفه «للاكتشاف» الذي نتفحصه هنا. وينبغي أن يوضع في الاعتبار على ضوء الملاحظات التي أجريناها حتى الآن. وفي ضوء هذا، فإن «التقديم المطولّ» - هكذا بصيغة أفلاطون نفسه - يبدو كمحاولة بارعة لإعداد القارئ لـ «اكتشاف

العدالة» وبجعله يعتقد أن ثَمّة حجّة ما موجودة، في حين أنه لا يواجَه في الواقع إِلا باستعراض الوسائل الدراماتيكية المصمّمة لتلطيف حواسه النقدية.

أمَّا وقد اكتشف أن الحكمة هي الفضيلة الملائمة للحرّاس، والبسالة هي الفضيلة الملائمة للمساعدين، فإن «سقراط» يعلن عن عزمه بذل المجهود النهائي لاكتشاف العدالة. فهو يقول: «يتبقّى شيئان يتعيّن علينا اكتشافهما في المدينة: الاعتدال، وأخيراً ذلك الشيء الآخر الذي يعد الموضوع الرئيس لكل بحوثنا، أعني: العدالة». - يقول جلوكون «بالضبط»، والآن يقترح سقراط أن يطرح الاعتدال جانباً، بَيْدَ أن جلوكون يحتجُّ، ويذعن سقراط قائلاً: إنه «سيكون من الخطأ» (أو «الخطل») أن نرفض. ويهيئ هذا النزاع البسيط القارئ لإعادة تقديم «العدالة»، موحياً إليه بأن لدى سقراط الوسائل لاكتشافها، ومطمئناً له أن جلوكون يراقب بعناية الأمانة العقلية لأفلاطون في التعامل مع الحجّة التي لا تلزم القارئ إذن أن يراقبها على الإطلاق.

وينتقل سقراط بعد ذلك ليناقش الاعتدال الذي يكتشف أنه الفضيلة الوحيدة الملائمة للعمال (وبهذه المناسبة، فالمسألة أثارت جدلاً كبيراً عما إذا كانت «عدالة أفلاطون يمكن تمييزها عن «اعتداله»، يمكن الإجابة عليها بسهولة. فالعدالة تعني أن يحافظ المرء على مكانته، في حين يعني الاعتدال أن يعرف المرء مكانته أي، وبدقة أكثر، أن يكون راضياً عنها. فما هي الفضيلة الأخرى التي يمكن أن تكون ملائمة للعمال الذين يملأون بطونهم كالسائمة؟) ويسأل سقراط عندما يفرغ من اكتشاف الاعتدال «وماذا عن المبدأ الأخير؟ من الواضح أنه سيكون العدالة». ويجيب جلوكون: «أجل من الواضح».

ويستطرد سقراط قائلاً: «والآن يا عزيزي جلوكون، يجدر بنا مثل الصيادين، أن نحوطها برعايتنا وأن نراقبها عن كثب، كما يجدر بنا أَلاَّ نسمح لها بأن تفلت من أيدينا، وأن تمضي بعيداً، لأن العدالة ينبغي بالتأكيد أن تكون في مكان ما قريب من هذا الموقع. وأفضل لك أن تتوخَّى الحذر وتفتِّش المكان. وإذا كنت أول مَنْ تراه، إذن فعليك أن تنبهني بصيحة!» ويكون جلوكون بالطبع، مثل القارئ، عاجزاً عن فعل أي شيء من هذا النوع، ويتوسَّل إلى سقراط أن يأخذ المبادرة. يقول سقراط: «إذن قدِّم صلواتك معي، واتبعني». ولكن حتى سقراط يدرك بأن الأرض «يصعب اجتيازها، لأنها مغطاة بشجيرات، ومظلمة، ومن الصعب أن نستكشف المكان...

ولكن «يقول سقراط: «علينا أن نمضي في هـذا.» وبـدلاً من الاعتراض «فيمَ نمضي؟ مع استكشافنا، أعني مع حجتنا؟ ونحن حتى لم نبدأ. ولم يكن ثَمّة بصيص من ضوء لمعنى ما قلته حتى الآن. «ويرد جلوكون، والقارئ الساذج معه، قائلاً بوداعة: «أجل، علينا أن نمضي». ويتحقّق سقراط من أنه قد «نال بصيصاً من ضوء» (ونحن لم ننل)، ويتحمَّس صائحاً: «أسرع! أسرع! يا جلوكون! يبدو ثَمّة أثر! وأعتقد الآن أن الطريدة لن تفلت منا!» ويجيب جلوكون «تلك أخبار سارة». ويقول سقراط: «بشرفي لقد تلفظنا بما يسيء لأنفسنا. فما نبحث عنه منذ برهة، كان راقداً تحت أقدامنا طوال الوقت! ولَمْ نره أبداً!» وبصيحات تعجُّب وتقريرات مكررة من هذا النوع، يستمر سقراط فترة، مُقاطعاً جلوكون، الذي يعبّر عن مشاعر القراء ويسأل سقراط عمَّا قد وجده. ولكن عندما يقول سقراط فحسب» لقد كنا نتحدث عنه طول الوقت، دون إدراك أننا كنا نصفه بالفعل.» يعبّر جلوكون عن نفاد صبر القارئ،

ويقول: «هذه مقدمة مطوّلة بعض الشيء، تذكر أنني أودُّ أن أسمع كل شيء عن ذلك.» وحينئذٍ فقط يتقدَّم أفلاطون ليقدم «الحجّتين اللتين» أوجزتهما من قبل.

وقد تؤخَذ ملاحظة جلوكون الأخيرة على أنها إشارة إلى أن أفلاطون كان واعياً بما كان يفعله في هذه «المقدمة المطولة.» وليس في مقدوري إلَّا أَنْ أفسِّرها على أنها محاولة، وقد برهنت على أنها محاولة ناجحة إلى حدٍّ كبير لكبت القدرات النقدية للقارئ، وعن طريق عرض دراماتيكي للألعاب النارية اللفظية، وصرف انتباهه عن الخواء العقلي لهذا الجزء المتقن من المحاورة. وقد يجد المرء نفسه مدفوعاً للاعتقاد بأن أفلاطون قد عرف مواطن الضعف فيه والسبيل إلى مداراته.

5

إن مشكلة النزعة الفردية والنزعة الجمعية لهي لصيقة الصلة بمشكلة المساواة وعدم المساواة. وقبل المضي قدماً لمناقشتها، ثَمّة ملاحظات اصطلاحية قليلة تبدو ضرورية حيث يمكن أن يستخدم المصطلح «المذهب الفردي» individualism (ووفقاً لقاموس أكسفورد) بمعنيَيْن مختلِفَيْن: (أ) كمقابل لـ «المذهب الجمعي» col-lectivism، و(ب) كمقابل للإيثار (أو الغيرية) altruism. وليس ثَمّة لفظة أخرى للتعبير عن المعنى الأول، ولكن هناك مترادفات عديدة للمعنى الأخير، مثل «الأنانية» (أو حب النفس) egoism، أو «الإثرة» (أو حب الذات) self–ishness، وهذا هو المعنى الذي سوف أستخدم فيه المصطلح «فردانية» فيما يلي، وخصوصاً بالمعنى (أ)، ومستخدماً

مصطلحاً مثل «الأنانية» أو «الإثرة» لو كان المعنى (ب) هو المقصود وربما يفيد في هذا الخصوص الجدول المبسَّط التالي:

(أ) الفردانية individualism كمقابل لـ(أ) الجمعية collectivism.

(ب) الأنانية egoism كمقابل لـ(ب) الغيرية altruism.

والآن فإن هذه المصطلحات الأربعة إنما تصف اتجاهات أو مطالب أو قرارات أو اقتراحات معينة، لشرائع القوانين المعيارية. وعلى الرغم من أنها ملتبسة بالضرورة، إلّا أنه من الممكن، على ما أعتقد، توضيحها بسهولة عن طريق أمثلة، وهكذا يمكن أن تُستَخدم بإحكام يكفي لغرضنا الحالي. فدعونا نبدأ بالجمعية، لأن هذا الاتجاه مألوف لنا بالفعل من خلال مناقشتنا للنزعة الكلّية عند أفلاطون. فمطلبه أنه ينبغي على الفرد أن يخدم مصالح الكل، سواء كان الكون، أو المدينة، أو القبيلة، أو الجنس، أو أي قوام جمعي آخر تَمَّ شرحه في الفصل السابق بقليل من الفقرات. فعلينا أن نقتبس إحدى هذه الفقرات مرة أخرى، ولكن بتفصيل أكثر: «يوجد الجزء من أجل الكل، ولكن لا يوجد الكل من أجل الجزء... إنك خُلِقت من أجل الكل، ولم يُخلَق الكل من أجلك.» ولا يوضح هذا الاقتباس النزعة الكلّية أو الجمعية فحسب، وإنما ينقل أيضاً جاذبيته الانفعالية القوية التي كان أفلاطون على وعي بها كما يمكن أن يفهم من ديباجة الفقرة. والجاذبية لمشاعر متنوعة، مثل الحنين إلى الانتساب لجماعة أو قبيلة، وأحد عوامله الجاذبية الأخلاقية للغيرية (وضده) الإثرة أو الأنانية. ويرتئي أفلاطون بأنك إذا لم يكن في مقدورك أن تضحّي بمصالحك من أجل الكل، إذن فأنت أناني.

والآن إذا ألقينا نظرة على جدولنا المبسط سيتبيّن أن الأمر ليس

كذلك. فالجمعية ليست مقابلاً للأنانية، ولا هي متماثلة مع الغيرية أو اللاإثرة. وعلى سبيل المثال، أنانية الطبقة هي شيء دارج جداً (كان أفلاطون يعرف ذلك بشكل جيّد جداً) وهذا يُبيّن بوضوح كافٍ أن الجمعية بمعناها هذا ليست مقابلة للإثرة. ومن ناحية أخرى فالشخص ذو النزعة المضادة للجمعية، أي الشخص الفرداني مستعدّ للتضحية من أجل مساعدة أفراد آخرين. وربما يكون ديكنز هو أحد أفضل الأمثلة على هذا الاتجاه. ولسوف يكون من الصعب أن تقرِّر أيهما أقوى، بغضه الحار لحب الذات، أو اهتمامه الحار بالأفراد بكل ضعفهم الإنساني؛ ويتوحَّد هذا الاتجاه مع النفور، ليس فحسب مما ندعوهم الآن أشخاصاً متجمعين أو مجاميع، وإنما حتى للغيرية المكرسة بغير تصنّع، إذا توجَّهت مباشرة إلى جماعات مجهولة الاسم أكثر من أفراد معينين. (وأذكر القارئ بالسيدة جيلبي Jellyby في المنزل الكئيب Bleak House، «سيدة تفانت في سبيل الخدمات العامة». وأعتقد أن هذه التوضيحات، إنما تفسِّر بوضوح كافٍ معنى مصطلحاتنا الأربعة: وهي تبيّن أن أيّاً من هذه المصطلحات الموجودة في جدولنا يمكن أن تتوحَّد مع كل من المصطلَحَيْن القائمَيْن في الخط الآخر (والتي تعطي أربعة توافيق ممكنة).

والآن من المهم أن نلحظ أنه عند أفلاطون، وعند معظم الأفلاطونيين، لا يمكن أن توجد نزعة فردية غيرية (كتلك التي نجدها مثلاً عند ديكنز). فالبديل الوحيد للنزعة الجمعية، وفقاً لأفلاطون، هو الأنانية، وهو يماثل ببساطة بين الغيرية ككل والجمعية، وبين النزعة الفردية ككل والأنانية. وليست هذه مسألة اصطلاحية، مجرّد ألفاظ، لأنه بدلاً من الإمكانيات الأربع، اعترف أفلاطون باثنتين فقط منها.

ولقد أحدث هذا اضطراباً جسيماً في المسائل الأخلاقية، حتى يومنا هذا.

ومماثلة أفلاطون بين النزعة الفردية والأنانية إنما تزوِّده بسلاح ماضٍ لدفاعه عن النزعة الجمعية تماماً مثل هجومه على النزعة الفردية. إِذْ يمكن أن يستشهد، في دفاعه عن النزعة الجمعية، بإحساسنا الإنساني للأثَرَة، ويمكنه، في هجومه، أن يَسِمَ بوصمة العار كل الفردانيين بوصفهم أنانيين، وبوصفهم غير قادرين على الولاء لأي شيء سوى أنفسهم. وعلى الرغم من أن هذا الهجوم، مستهدف من قبل أفلاطون ضدّ النزعة الفردية بالمعنى الذي نقصده، أعني، ضدّ حقوق الأفراد الإنسانيين، يسعى بالطبع فقط إلى هدف مختلف تماماً، ألاَ وهو الأنانية. بَيْدَ أن هذا الاختلاف متجاهل باستمرار من قبل أفلاطون ومعظم الأفلاطونيين.

لماذا حاول أفلاطون أن يهاجم النزعة الفردية؟ أعتقد أنه عرف تماماً ما كان يفعله عندما صوَّب مدافعه على هذا الموضع، لأن النزعة الفردية، ربما حتى أكثر من النزعة المساواتية، كانت معقلاً في دفاعات العقيدة الإنسانية الجديدة. إِذْ إن تحرير الفرد كان بالفعل هو الثورة الروحية العظمى التي كانت قد أدَّت إلى انهيار القبيلة وإلى نشأة الديموقراطية. ويُفصح الحَدْس السوسيولوجي غير الحريص لأفلاطون عن ذاته بالطريقة نفسها التي يشاهد بها العدوّ أينما قابله.

فالنزعة الفردية كانت جزءاً من الفكرة البديهية القديمة عن العدالة. ولقد شدَّد أرسطو، كما نذكر، على أن العدالة ليست صحة وانسجام الدولة، كما يدَّعي أفلاطون، بل هي بالأحرى طريقة معينة لمعاملة الأفراد، وكما يقول: «العدالة شيء يتعلَّق بالأشخاص». ولقد كان هذا

العنصر الفرداني مشدداً عليه من جيل برقليس. فلقد أوضح برقليس أن القوانين ينبغي أن تضمن عدالة متساوية «لكل الناس على السواء في نزاعاتهم الخاصة»، ولكنه مضى أبعد من ذلك، حين قال: «إننا لا نتأثّر بدعوتنا إلى مضايقة جارنا، إذا اختار أن يمضي في طريقه الخاص.» (قارن هذا بملاحظة أفلاطون بأن الدولة لا تثمر رجالاً «بغرض تركهم أحراراً، يمضي كل منهم في طريق الخاص...») ويصرُّ برقليس على أن هذه النزعة الفردية ينبغي أن تكون مرتبطة بالغيرية: «لقد تعلّمنا... أَلّا ننسى أبداً حماية المتضرّر»؛ ويبلغ حديثه الذروة بوصف الأثيني الصغير الذي يشبُّ عن الطوق «إنه ليّن سعيد، ومعتمدٌ على نفسه».

ولقد أمست هذه النزعة الفردية، المتوحّدة مع الغيرية أساس حضارتنا الغربية. فهي العقيدة الرئيسية للمسيحية إذْ يذكر الكتاب المقدّس «أحب جارك ولا تحب قبيلتك». كما أنه دستور كل المذاهب الأخلاقية التي قد انبعثت من حضارتنا وأنعشتها. وهي أيضاً، على سبيل المثال، المذهب العملي الرئيسي لكانط «تحقق دائماً من أن أفراد الإنسان هم غايات، ولا تستخدمهم كمجرّد وسائل لغاياتك». وليس ثَمّة فِكرٍ آخر كان بمثل هذه القوّة في النضج الأخلاقي للإنسان.

وكان أفلاطون على صواب عندما رأى في هذا المذهب العدو لمدينته الطائفية؛ ولقد أبغضه أكثر من أي مذاهب «مخرب» آخر في عصره. ولكي نبيّن هذا على أكمل وجه، سأقتبس فقرتَيْن من القوانين تحملان روحاً عدائية مدهشة حقاً للفرد، ولم يتم، فيما أعتقد، تقييمهما إِلَّا قليلاً. أولهما مشهورة بأنها إشارة مرجعية من الجمهورية، وهي تناقش «شيوعية النساء والأطفال»، والملكية فيها. ويصف أفلاطون هنا دستور الجمهورية بأنه «الشكل الأعلى للمدينة». ويخبرنا في الشكل

الأعلى للمدينة هذه، بأن «ثَمّة ملكية مشاعة للزوجات وللأطفال، ولكلِّ المتاع. وأنه تمَّ عمل كل ما يمكن عمله لاستئصال شأفة كل ما هو خاص وفردي من حياتنا، وحتى تلك الأشياء التي جعلتها الطبيعة ذاتها خاصة وفردية، ثم أضحت بطريقة ما ملكية مشاعة للجميع. بل إن أعيننا وآذاننا وأيدينا نفسها، التي بها نرى، ونسمع ونتصرف، تبدو كما لو كانت لا تخصُّ الأفراد بل الجماعة. فكل الناس مصبوبون في قالب ليكونوا مجمعين وبأقصى درجة على تقديم الثناء أو اللوم، بل ويبتهجون ويحزنون لنفس الأشياء وفي الوقت نفسه. وأن القوانين كلها مصاغة لتوحيد المدينة لأقصى درجة». ويستمرُّ أفلاطون في القول: «لا يمكن لأي إنسان أن يجد معياراً أفضل للتفوق الأعلى لمدينة من المبادئ التي شرحناها توّاً». وهو يصف مثل هذه المدينة بأنها «مقدّسة»، وبأنها «النموذج» أو «النمط» أو «الأصل» للمدينة، أعني بأنها صورتها أو مثالها. هذه هي وجهة نظر أفلاطون الخاصة في الجمهورية، معبراً عنها في وقت كان قد فقد فيه الأمل في تحقيق مثله الأعلى السياسي بكل جلاله.

والفقرة الثانية من القوانين أيضاً، تبدو أكثر صراحة كلَّما أمكن ذلك. ويلزم التأكيد على أن هذه الفقرة إنما تعالج بصورة رئيسية الحملات العسكرية والنظام العسكري، بَيْدَ أن افلاطون لا يدع مجالاً للشكِّ في أن هذه المبادئ العسكرية ذاتها يتعيَّن التمسّك بها ليس في الحرب فحسب، وإنما أيضاً «في السلم»، ومن مرحلة الطفولة المبكرة. ومثل العسكريين المستبدين الآخرين والمعجبين بإسبرطة، يحثُّ أفلاطون على أن تكون كل متطلَّبات النظام العسكري الهامة متوفرة بكثرة، حتى في السلم، وعلى أنها ينبغي أن تحدد الحياة الكلّية لكل المواطنين إِذْ

ليس فقط المواطنين الكاملين (الذين هم جنود أيضاً) والأطفال، بل وأيضاً الحيوانات نفسها يجب أن تقضي كل حياتها في دولة في حالة تعبئة كلية دائمة. فهو يكتب «إن المبدأ الأعظم بالنسبة إلى الجميع، هو أن أي شخص، سواء أكان ذكراً أم أنثى، لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد. ولا ينبغي لعقل أي شخص أن يعوِّده على فعل أي شيء على الإطلاق بمبادرته الخاصة، لا على سبيل الحماسة، ولا على سبيل اللعب. ولكن في أوار الحرب، وفي غمار السلم، عليه أن يوجِّه ناظريه لقائده، وأن يتبعه بإخلاص. وحتى في أصغر المسائل شأواً عليه أن يمتثل للقيادة. فعليه، مثلاً أَلَّا يستيقظ، أو يتحرَّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته... إِلَّا إذا أُمر أن يفعل ذلك... وبعبارة واحدة، عليه أن يعلِّم نفسه، بمرانٍ طويل، أَلَّا يحلم أبداً بالإتيان بفعل مستقل، وألّا يصبح قادراً عليه بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وبهذه الطريقة لا يجب أن يقضي الكل حياته في الجماعة تماماً. ولا يوجد قانون، ولن يوجد قانون أسمى من هذا أو أفضل وأكثر فاعلية في تأمين النجاة والانتصار في الحرب. وفي أوقات السلم، ومن الطفولة المبكرة فصاعداً يجب تغذية هذا القانون، أي هذه العادة لحكم الآخرين، أو لجعلهم محكومين بواسطة آخرين وكل أثر للفوضى يجب أن يُقْطَع بلا رحمة من حياة الناس بأكملها، حياة كل الرجال، بل ومن الحيوانات البرية الخاضعة للإنسان».

هذه عبارات قوية. لم يوجد أبداً شخص بمثل هذه العداوة تجاه الفرد. فقد تجذَّرت هذه الكراهية بعمق في الثنائية الأساسية لأفلاطون، فقد بغض الفرد وحريته تماماً مثلما بغض تنوع الخبرات الخصوصية، وتنوع العالم المتغيّر للأشياء الحسية. ففي مجال السياسة، يُعَدُّ الفرد بالنسبة لأفلاطون هو الشرّ مجسداً.

ولقد تمَّ تصوّر هذا الاتجاه المعادي للإنسانية، والمعادي للمسيحية بصورة مثالية وبشكل مستمر. وفُسر على أنه إنساني، وغيري النزعة ومسيحي. حيث ينعت إ.ب. انجلاند E.B. England على سبيل المثال أولى هاتين الفقرتين من القوانين ب»التشهير العنيف بحب الذات». وقد استخدم باركر ألفاظاً مشابهة عند مناقشة نظرية أفلاطون في العدالة. فهو يقول: إن هدف أفلاطون كان «أنْ يحلَّ الوفاق محل حب الذات والنزاع المدني»، وأن «التوافق القديم بين مصالح الدولة ومصالح الفرد قد تجدَّد مرة أخرى على يدي أفلاطون، لكنه تجدَّد بمستوى جديد وأعلى، لأنه قد ارتفع إلى حسّ واعٍ بالوفاق». ومن الممكن أن تُفَسَّر مثل هذه العبارات وعبارات أخرى مثيلة لا حصر لها، إذا تذكرنا مماثلة أفلاطون للنزعة الفردية مع الأنانية. لأن كل هؤلاء الأفلاطونيين يعتقدون أَنَّ النزعة المضادة للفردية هي نفسها النزعة المضادة لحب الذات. ويوضح هذا اعتراضي بأن هذه المماثلة كان لها تأثير الدعاية المعادية للإنسانية، وأنها قد شوَّشت على التأمّل في المسائل الأخلاقية منذ ذلك العصر وحتى يومنا هذا.لكن ينبغي أن نتحقّق أيضاً من أن أولئك الذين خُدِعوا من هذه المماثلة ومن الكلمات الرنانة، فأطروا صيت أفلاطون الحسن بوصفه معلِّما للأخلاق، وأعلنوا للعالم أن أخلاقياتها التي أتى بها إنما هي أقرب طريق إلى المسيحية قبل المسيح، يعتبرون الممهِّدين للطريق نحو النزعة الشمولية، وعلى وجه الخصوص نحو تأويل شمولي ومُعادٍ للمسيحية. وهذا شيء خطير، إِذْ كانت هناك عصور خضعت فيها المسيحية لأفكار شمولية، وكانت هناك محكمة تفتيش، وهذه قد تعود مرة أخرى بصورة مختلفة.

ولذلك، قد يكون من الأفضل أن نذكر بعض الأسباب الإضافية

التي جعلت الناس التائبين يقتنعون بإنسانية مقاصد أفلاطون. السبب الأول هو أنه عند تمهيد الطريق لمذاهبه الجمعية، يبدأ أفلاطون عادة باقتباس قول مأثور أو حكمة (وفي ما يبدو أنها ذات أصل فيثاغوري): «يتشارك الأصدقاء في كل ما يملكون». وهذه، بلا شك، عاطفة خالية من حب الذات، ونبيلة، وعظيمة. فمَنْ ذا الذي يمكن أن يشك في أن عبارة تبدأ من ادِّعاء حميد مثل هذا سوف تنتهي إلى نتيجة معادية تماماً للإنسانية؟ وثَمّة نقطة أخرى وهامّة هي أن هناك العديد من العواطف الإنسانية الجياشة مُعَبَّرٌ عنها في محاورات أفلاطون، وخصوصاً في تلك التي كتبت قبل الجمهورية عندما كان لا يزال واقعاً تحت تأثير سقراط. وأذكر خصوصاً مذهب سقراط، المعروض في محاورة جورجياس، والذي هو من الأسوأ أن نمارس الظلم من أن نعانيه. ومن الواضح أن هذا المذهب ليس غيرياً فحسب، وإنما هو أيضاً فرداني؛ لأنه في النظرية الجمعية للعدالة، مثل تلك المعروضة في الجمهورية، يُعَدُّ الظلم فعلاً ضد الدولة، وليس ضد شخص بعينه، ولو أن رجلاً قد اقترف فعلاً ظالماً، فالمجموع فقط هو الذي سيعاني منه. ولكننا لا نعثر على أي شيء من هذا النوع في محاورة جورجياس. فنظرية العدالة تُعَدُّ شيئاً عادياً تماماً، والأمثة المتعلِّقة بالظلم التي طرحها سقراط (والذي ربما يكون هنا لديه لكثير من سقراط الحقيقي) هي من نوع أن رجلاً تلقَّى ضربة على أذنه فأضرته أو قتلته. فتعليم سقراط بأن من الأفضل أن نعاني من مثل تلك الأفعال من أن نفعلها، إنما هو شبيه فعلاً وإلى حدٍ كبير بتعليم المسيحية، ومذهبه في العدالة يتوافق بصورة بديعة مع روح برقليس. (ولسوف نرى محاولة لتفسير هذا في الفصل العاشر).

والآن تطوِّر الجمهورية مذهباً جديداً للعدالة ليس متنافراً مع

النزعة الفردية فحسب، وإنما عدائي تماماً تجاهها. ولكن قد يعتقد القارئ ببساطة، أن أفلاطون لا يزال متمسّكاً بثبات إلى المذهب الموجود في جورجياس. لأن أفلاطون، في الجمهورية، يلمِّح مراراً وتكراراً بالمذهب الذي يقول: إن من الأفضل أن نعاني الظلم من أن نقترفه على الرغم من أن هذا ببساطة بلا معنى من وجهة نظر النظرية الجماعية للعدالة المطروحة في هذا العمل. وفضلاً عن ذلك، نسمع في الجمهورية معارضي «سقراط» يعطون صوتهم للنظرية المقابلة التي تذهب إلى أن من الجيد والسارّ أن نقترف الظلم، ومن السيىء أن نُعانيه. ولقد واجه كل إنساني النزعة، بالطبع، مقاومة من انتقاد مثل هذا. وعندما يصوغ أفلاطون مراميه على لسان سقراط: أخشى أن أقترف إثماً إذا سمحت بمثل هذا الذم للعدالة في حضوري، من دون أن أبذل كل ما في وسعي للدفاع عنها.» وتتدعَّم حينئذٍ ثقة القارئ حسن النية في مرامي أفلاطون الخيِّرة، ويتأهب لمصاحبته إلى أي مكان يذهب.

ولقد ازداد تأثير الثقة هذه في أفلاطون كثيراً من حقيقة أنها أعقبت، وتعارضت مع أحاديث ترازيماخوس التهكمية والأنانية، والذي وُصف بأنه سياسي أرعن من أسوأ نوع. ويُقَاد القارئ، في الوقت نفسه، إلى أن يماثل بين الفردانية ووجهات نظر ترازيماخوس، وإلى أن يعتقد بأن أفلاطون، في معركته ضده، إنما يحارب ضد كل الاتجاهات الهّامة والعدمية في عصره. بَيْدَ أننا لن نسمح لأنفسنا بالخوف من بعبع الفردانية مثل ترازيماخوس (إذ إن ثَمّة شبه كبير بين صورته وبين بُعْبُع الجماعية الحديثة لـ «البلشفية») بقبول آخر أكثر واقعية وأكثر خطراً لأنه أقل وضوحاً من البربرية. لأن أفلاطون يحلُّ بالمثل مذهباً بربرياً يدعو إلى أن الصواب هو كل شيء يعضِّد استقرار الدولة وبأسها.

وبالاختصار، بسبب نزعته الجماعية المتطرفة، لم يكن أفلاطون حتى مهتماً بتلك المشكلات التي يدعوها الناس عادة مشكلات العدالة، أعني بالميزان المنصف للدعاوى الاحتجاجية للأفراد. ولا كان مهتماً بضبط الدعاوى الفردية مع دعاوى الدولة. لأن الفرد وضيع تماماً. يقول أفلاطون: «إنني أُشَرِّع من منظور ما هو أفضل للدولة ككل.. لأنني أضع بحق مصالح الفرد في مستوى أقل قيمة. «إنه مهتم فقط بالكل الجمعي، والعدالة، بالنسبة له، ليست سوى صحة، ووحدة، واستقرار القوام الجمعي.

6

لقد رأينا، حتى الآن، أن الأخلاق الإنسانية بحاجة إلى تأويل مساواتي وفرداني للعدالة، بَيْدَ أننا لم نجمل بعد الرؤية الإنسانية للدولة بالمثل. ولقد رأينا من جهة أخرى، أن نظرية أفلاطون في الدولة تُعَدُّ شمولية، لكننا لم نشرح تطبيق هذه النظرية على أخلاق الفرد. ولسوف نضطلّع بهاتين المهمتيّن الآن، بادئين بالثانية، ولسوف أبدأ بتحليل حجّة أفلاطون الثالثة في «اكتشافه» للعدالة، وهي الحجّة التي كانت قد أُجملت على نحو تقريبي فقط. وحجّة أفلاطون الثالثة هي:

يقول سقراط: «ولنرَّ الآن ما إذا كنت تتفّق معي أم لا؟ هل تعتقد بأن المدينة سيلحق بها الأذى إذا بدأ نجار في صنع أحذية وعمل إسكافي بالنجارة؟» - «ليس كثيراً جداً» - «ولكن هل ينبغي على المرء الذي هو بالطبيعة صانع، أو عضو في الطبقة الكاسبة للمال.. أن يحاول الدخول في طبقة المحاربين، أو ينبغي لأحدٍ من طبقة المحاربين أن يدخل في طبقة الحراس دون كونه مستحقاً لها؛ أَلاَ يعني أن هذا النوع من التغيير

ومن التخطيط الاحتيالي سيؤدّي إلى سقراط المدينة؟» - «بلى بالتأكيد سيؤدّي إلى ذلك» - «لدينا في مدينتنا ثلاث طبقات، أفلا تعتقد أن أيّ تخطيط أو تغيير مثل هذا من طبقة لأخرى يُعَدُّ جريمة نكراء ضد المدينة، وقد يُشَهَّر به بحق على أنه شرّ مستطير؟» - «بكل تأكيد» - «ولكنك ستعلن بالتأكيد أن الشرّ المستطير تجاه مدينة الفرد الخاصة يُعَدُّ ظلماً» - «بالتأكيد» - إذن هذا هو الظلم بعينه. وعلى العكس من ذلك، سنقول إنه عندما تواظب كل طبقة على عملها الخاص، الطبقة الكاسبة للمال، وبالمثل طبقة المساعدين وطبقة الحرّاس، إذن ستكون هذه هي العدالة».

والآن لو نظرنا في هذه الحجّة، لوجدنا (أ) الفرض السوسيولوجي الذي يقرِّر أن أيّ تراخٍ في النظام الطبقي سيؤدّي بالضرورة إلى سقوط المدينة؛ (ب) الترديد الثابت لحجّة بعينها، بأن ما يؤذي المدينة هو الظلم؛ و(جـ) الاستدلال على أن المقابل هو العدالة. والآن يمكننا التسليم هنا بالفرض السوسيولوجي (أ) لأن المثل الأعلى لأفلاطون هو كَبْحُ التغيّر الاجتماعي، ولأنه يعني بلفظ «الأذى» أي شيء قد يؤدّي إلى التغيّر، ومن المحتمل جداً صحة أن التغيّر الاجتماعي يمكن كَبْحهُ فقط عن طريق نظام طبقي جامد. وقد نسلِّم أيضاً بالاستدلال (جـ) بأن المقابل للظلم هو العدل. ومع ذلك فالأكثر أهمية هو (ب)، إذ بنظرة سريعة على حجّة أفلاطون سيتبين أن التوجُّه الكلّي لفكره يخضع للسؤال: هل هذا الشيء يؤذي المدينة؟ وهل يلحق أذىً جسيماً أم أذىً طفيفاً؟ إنه ما يفتأ يردِّد باستمرار أن ما يتهدَّد بإيذاء المدينة إنما هو الشرير وغير العادل أخلاقياً.

ونرى هنا أن أفلاطون يعترف فقط بمعيار واحد نهائي، مصلحة

الدولة. فكل شيء يدعمها إنما هو حسن وفاضل عادل، وكل شيء يتهددها إنما هو سيىء وشرير وجائر. والأفعال التي تخدم هذا الهدف تعد أفعالاً أخلاقية، أمَّا الأفعال التي تعرِّضها للخطر، فتُعَدُّ غير أخلاقية. وبعبارة أخرى، إن الدستور الأخلاقي عند أفلاطون نفعي تماماً، إنه دستور النفعية الجمعية أو السياسية. إذ إن معيار الأخلاق هو مصلحة الدولة. فالأخلاق ليست سوى قانون الصحة السياسي.

هذه هي النظرية الجماعية القَبلية، الاستبدادية للأخلاق: «فالخير هو ما يكون في مصلحة جماعتي؛ أو قبيلتي؛ أو مدينتي». ومن السهل أن نرى ما تضمنته هذه الأخلاق بالنسبة للعلاقات الدولية: إن الدولة نفسها لا يمكن أن تخطئ أبداً في أي من أفعالها، طالما هي قوية، وأن للدولة الحق، ليس فحسب في أن تعنِّف مواطنيها، طالما أن ذلك يزيد من قوتها، وإنما أيضاً في أن تهاجم دولاً أخرى، بشرط أن تفعل ذلك من دون إضعاف نفسها (وهذا الاستدلال، التسليم الصريح بلا أخلاقية الدولة، وما يترتب على ذلك من الدفاع عن عدمية أخلاقية في العلاقات الدولية، كان قد رسمه هيجل).

من منظور الأخلاق الاستبدادية، ومن منظور المنفعة الجماعية، تُعَدُّ نظرية أفلاطون للعدالة صحيحة تماماً. أَنْ يحتفظ المرء بمكانه فهذه فضيلة. وهي تلك الفضيلة المدنية التي تتناظر تماماً مع الفضيلة العسكرية للنظام. وتلعب هذه الفضيلة الدور نفسه الذي تلعبه «العدالة» في نَسَق الفضائل عند أفلاطون لأن أسنان التروس في عدة الساعة الضخمة للدولة يمكن أن تُظهر «الفضيلة» بطريقتَيْن الأولى: ينبغي أن تكون مناسبة لمهمتها، من حيث حجمها، وشكلها، وقوتها.. إلخ؛ وينبغي ثانياً، أنْ يمثّل كل منها مكانه الصحيح، وأن يحافظ على

ذلك المكان. ولسوف يؤدّي النمط الأول للفضائل - الصلاحية لمهمة خصوصية - إلى تمييز وفقاً للمهمة النوعية للترس. فلسوف تكون تروس معيّنة فاضلة، أعني صالحة، فقط لو كانت («بطبيعتها») ضخمة، والأخرى لو كانت قوية، والأخرى لو كان سلسلة. بَيْدَ أن فضيلة احتفاظ كل منها بمكانه سيكون عاماً بالنسبة لجميعها. وسيكون ذلك في نفس الوقت فضيلة للكل: وذلك لكونها مُعشَّقة سوياً بشكل مناسب - أي لكونها في وفاق. ويطلق أفلاطون على هذه الفضيلة الكلّية اسم «العدالة» وهذا الإجراء متسق تماماً ومبرّر كلية من منظور الأخلاق الاستبدادية. فلو لم يكن الفرد إلَّا سنًّا في ترس، لما كانت الأخلاق إِلَّا دراسة كيفية ترتيب هذا السن في مكان مناسب في إطار الكل.

وأودُّ أن يكون واضحاً، أنني أعتقد في صدق النزعة الاستبدادية لدى أفلاطون. فمطلبه بالسيادة المطلقة لطبقة واحدة على بقية الطبقات غير قابل للمناقشة،إنما مُثله لم تكن الاستغلال الأقصى للطبقات العاملة من قبل الطبقة العليا، وإنما كانت استقرار الكل. ومع ذلك، فالسبب الذي يقدِّمه تبريراً للحاجة إلى أن يظلَّ الاستغلال في حدود، إنما هو مرة أخرى سبب نفعي بحت. إنه الرغبة في استقرار حكم الطبقة. فهو يبرهن على أنه لو حاول الحراس الحصول على أكثر من اللازم، لانتهى بهم الأمر إلى عدم الحصول على أي شيء. «ولو لم يكونوا قانعين بحياة الاستقرار والأمان... وأغرتهم قوتهم أن يدَّعوا لأنفسهم ملكية ثروة المدينة كلها، فإنهم سيكتشفون بالتأكيد كَمْ كان هزيود حكيماً عندما قال: «النصف أكثر من الكل».لكن ينبغي أن ندرك أن حتى هذا الاتجاه لتقييد استغلال امتيازات الطبقة إنما يُعَدُّ سمة شائعة

عموماً للنزعة الاستبدادية. فالنزعة الاستبدادية ليست ببساطة عديمة الأخلاق. إنها أخلاق المجتمع المغلق - الجماعة أو القبيلة؛ فهي ليست أنانية فردية، وإنما هي أنانية جماعية.

وباعتبار أن حجّة أفلاطون الثالثة مباشرة ومتّسقة، فربما يكون السؤال الذي ينبغي أن يُسأل هو لماذا أحتاج إلى «المقدمة المطوَّلة» وكذلك إلى الحجّتَيْن السابقتَيْن؟ ولماذا كل هذا القلق (ولسوف يرد الأفلاطونيون بالطبع بأن هذه الصعوبة إنما توجد فقط في خيالي. وربما يكون ذلك صحيحاً. بَيْدَ أن الخاصية اللاعقلانية للعبارات لا قِبَل لنا بتفسيرها). والإجابة على هذا السؤال، فيما أعتقد، هي أن عِدَّة الساعة الجماعية الأفلاطونية لم تكن لتجذب قراءه لو كان قد عرضها لهم في صورتها المباشرة والبسيطة. لقد كان أفلاطون قلقاً لأنه كان يعرف وكان يخشى قوّة الجاذبية الأخلاقية للقوى التي حاول أن يحطمها. فلم يجرؤ أن يتحدَّاهم، لكنه حاول أن يكسبهم لصالح أغراضه الخاصة. ونحن لن نعرف على الإطلاق ما إذا كنا نرى في كتابات أفلاطون محاولة تهكمية وواعية لتوظيف المشاعر الأخلاقية للنزعة الإنسانية الجديدة لأغراضه الخاصة، أو نرى فيها بالأحرى محاولة درامية لإقناع ضميره الخاص بشرور النزعة الفردية. وانطباعي الشخصي هو أن الاحتمال الأخير هو الصحيح، وأن هذا التعارض الداخلي هو السرّ الرئيسي لأحاجي أو سحر أفلاطون. وأعتقد أن أفلاطون كانت تحرِّكه الأفكار الجديدة نحو أغوار نفسه، وخصوصاً من خلال الفرداني العظيم سقراط، وقصة استشهاده. وأعتقد أن أفلاطون قد ناضل بكل ما أوتي من ذكاء، لا نظير له، ضدّ هذا التأثير على نفسه، وأيضاً على الآخرين، وإِنْ لم يكن ذلك دائماً بصورة مكشوفة. ويفسِّر هذا أيضاً

لماذا نجد، بين حين وآخر، ووسط كل هذه النزعة الاستبدادية التي يتبناها، بعض الأفكار الإنسانية. كما يفسّر لماذا كان ممكناً بالنسبة للفلاسفة أن يصوّروا أفلاطون باعتباره إنساني النزعة.

وخير برهان لتأييد هذا التفسير هو الوسيلة التي تعامل بها أفلاطون، أو بالأحرى، أساء بها التعامل، مع النظرية الإنسانية والعقلانية للدولة، وهي تلك النظرية التي كانت قد تطورت لأول مرة في نظريته المتعلّقة بالتولّد.

ولأجل عرض واضح لهذه النظرية يجب استخدام لغة المطالب السياسية أو المقترحات السياسية (قارن الفصل الخامس القسم 3)، أي أنه لا يجب علينا أن نحاول الإجابة عن السؤال الجوهراتي: ما هي الدولة، ما هي طبيعتها الحقّة، ما هو معناها الحقيقي؟ كما لا يجب محاولة الإجابة عن السؤال التاريخاني: كيف نشأت الدولة، وما هو أصل الالتزام السياسي؟ ولكننا بالأحرى سنضع سؤالنا بهذه الطريقة: ما الذي نطلبه من الدولة؟ وما الذي نقترح اعتباره الهدف الشرعي لنشاط الدولة؟ ولكي نكتشف ما هي مطالبنا السياسية الأساسية، قد نسأل: لماذا نفضّل الحياة في ظل دولة حسنة التنظيم عن الحياة بدون دولة، أعني في فوضى؟ هذه هي الطريقة التي تجعل من سؤالنا سؤالاً عقلانياً. وهو سؤال ينبغي على الفني المخطط أن يحاول الإجابة عليه قبل أن يشرع في بناء أو إعادة بناء أي مؤسسة سياسية. إذ إنه فقط عندما يعرف ماذا يريد سيمكنه تقرير ما إذا كانت مؤسسة معينة مهيأة تماماً لوظيفتها أم لا.

والآن إذا طرحنا سؤالاً بهذه الطريقة، فإن إجابة مَنْ يأخذ بالنزعة الإنسانية ستكون: ما أطلب من الدولة هو الحماية، ليس لنفسي

فحسب وإنما أيضاً للآخرين. وأنا أطلب الحماية لأجل حريتي الخاصة، وحرية الناس الآخرين. ولا أودُّ أن أحيا تحت رحمة أي شخص لديه قبضة يد أضخم أو بنادق أكبر. وبعبارة أخرى، أودُّ أن أكون محمياً من عدوان يقع عليّ من الناس الآخرين. وأريد أن يكون مفهوماً الاختلاف بين العدوان والحماية، وأن تكون الحماية مدعومة من القوّة المنظَّمة للدولة. (فالحماية هي حالة من الحالات الراهنة، والمبدأ المقترح يكافئ أن الحالة الراهنة لا يجب أن تتغيّر بوسائل عنيفة، وإنما وفقاً للقانون فحسب، سواء بالتراضي أو بالتحكيم، إلَّا إذا لم يكن ثَمّة إجراء قانوني لإعادة النظر فيه). وإنني لعلى استعداد تام أن أرى حريتي الخاصة في التصرف منتقصة نوعاً ما من قبل الدولة، بشرط أن أضمن الحماية لما تبقى من تلك الحرية، لأنني أعلم أن بعض التقييدات لحريتي ضرورية، إذْ ينبغي، مثلاً، أن أتخلَّى عن «حريتي» في الهجوم، لو كنت أريد من الدولة أن توفِّر الحماية ضد أي هجوم. لكنني أطالب بأن تظلَّ الغاية الأساسية للدولة دائماً نصب أعيننا، أعني حماية تلك الحرية التي لا تؤذي المواطنين الآخرين. وهكذا فإنني أطلب من الدولة تحديد حرية المواطنين بالتساوي بقدر الإمكان، ولكن ليس أبعد مما هو ضروري لتحقيق تحديد متساوٍ للحرية.

ولسوف يكون المطلب الإنساني، والمساواتي، والفرداني شيئاً ما شبيهاً بهذا. إنه مطلب يسمح للمهندس الاجتماعي أن يعالج مشكلات أساسية بصورة عقلانية، أعني من وجهة نظر هدف واضح ومحدّد بشكل كاف. وقد تُثار العديد من الاعتراضات ضد الزعم بأن هدفاً مثل هذا يمكن أن يُصاغ بوضوح وتحديد كافيَيْن. فقد قيل إنه بمجرّد الاعتراف بضرورة تحديد الحرية، فإن مبدأ الحرية بالكامل ينهار،

والسؤال عن ماهية التحديدات الضرورية وماهية الأشياء الطليقة لا يمكن أن يقرّر بطريقة عقلانية، وإنما فقط من خلال السلطة. ولكن هذا الاعتراض فيه بعض التشويش. فهو يخلط بين المسألة الأساسية لما نريده من الدولة وبين صعوبات فنية هامة معينة في وسيلة تحقيق أهدافنا. فمن الصعب بالتأكيد أن نحدّد بالضبط درجة الحرية التي يمكن أن تُترَك للمواطنين دون تعريض تلك الحرية - التي تُعدّ حمايتها من مهمة الدولة - للخطر. ولكن التجربة تدلُّ على أن شيئاً ما مثل التحقيق التقريبي لهذه الدرجة ممكن، وذلك من خلال وجود دول ديموقراطية. وبالفعل، تُعدّ عملية التحديد التقريبي هذه واحدة من المهام الرئيسية للتشريع في الديموقراطيات. إنها عملية صعبة، ولكن صعوباتها بالتأكيد ليست بهذه الدرجة التي تفرض علينا أن نغير من مطالبنا الأساسية. وبإيجاز شديد، هذه المتطلبات الأساسية هي أن الدولة يجب أن تعتبر مجتمعاً لدرء الجريمة، أي العدوان. ومن حيث المبدأ، يمكن الردّ على الاعتراض الكلّي بأنه من الصعب معرفة أين تنتهي الحرية وتبدأ الجريمة، بالقصة الشهيرة للفتوَّة الذي كان يحتجُّ بأنه، لكونه مواطناً حرّاَ، فيمكنه أن يسدِّد قبضته في أي اتجاه يشاء، وكان الردّ الحكيم للقاضي على ذلك: «إن حرية تسديد قبضتك محدّدة بموضع أنف جارك».

ويمكن أن تُسمَّى وجهة النظر الخاصة بالدولة كما أوجزتها هنا «بمذهب الحماية». ولقد كان مصطلح «مذهب الحماية» يستخدَم كثيراً لوصف النزعات المضادة للحرية. فمذهب الحماية يعني بالنسبة للاقتصادي نظاماً معيناً لحماية مصالح صناعة معينة من المنافسة؛ وهو يعني بالنسبة للأخلاقي المطلب بأن يفرض موظفو الدولة وصاية

أخلاقية على السكان. وعلى الرغم من أن النظرية السياسية التي أدعوها «بمذهب الحماية» غير مرتبطة بأيّ من هذه الاتجاهات، وعلى الرغم من أنها أساساً نظرية ليبرالية، إلّا أنني أعتقد بأن الاسم يمكن أن يُستخدم للإشارة إلى أنه لا دخل له كلية، على الرغم من ليبراليته، بسياسة عدم التدخل الصارم (الذي كثيراً، ولكن ليس بدقة تامة، ما سُمي بـ «عدم التعرُّض») فالليبرالية وتدخل الدولة لا يتعارض أي منهما مع الآخر. وعلى العكس، أي نوع من الحرية هو بحقّ مستحيل إذا لَمْ تكفله الدولة. إذ يلزم قدر معين من رقابة الدولة على التربية، على سبيل المثال، إذا أردنا حماية الشباب من إهمال قد يؤدّي إلى عدم قدرتهم على الدفاع عن حريتهم، وينبغي على الدولة أن تضع نَصْبَ أعينها إتاحة كل التسهيلات التعليمية لكل شخص.لكن تحكّم الدولة الزائد عن الحدِّ في المسائل التربوية يُشكِّل خطراً مُميتاً على الحرية، لأنه سيؤدّي بالضرورة إلى التمذهب. وكما أشرنا من قبل، لا يمكن أن تحلّ المسألة الهامّة والصعبة لحدود الحرية بصيغة قطعية وجافة. أما واقع وجود حالات وسيطة بشكل دائم فيجب الترحيب بها، لأنه بدون إثارة مشكلات سياسية ونضالات سياسية من هذا النوع، فإن استعداد المواطنين للذّود عن حريتهم سوف يتلاشي سريعاً، وتتلاشى معه، حريتهم. (وعلى ضوء هذا المنظور، فإن التعارض المزعوم بين الحرية والأمن، أي الأمن المكفول بواسطة الدولة، يصبح مَحْضَ خيال. لأنه لا وجود لحرية، إذا لم تكن مؤمَّنة بواسطة الدولة، وعلى العكس من ذلك، فالدولة التي يحكمها مواطنون أحرار هي فقط التي يمكن أن تقدم لهم أي قَدْر معقول من الأمن).

وبهذا المعنى، فإن النظرية الحمائية للدولة تكون خالية من أية

عناصر تاريخانية، أو جوهراتية. فهي لا تقرِّر أن الدولة نشأت بوصفها رابطة لاتحاد من الأفراد بغرض الحماية، أو أن أي دولة فعلية في التاريخ كانت تُحكَم بوعي في وقت ما وفقاً لهذا الغرض. وهي لا تقرّر شيئاً عن الطبيعة الجوهرية للدولة، أو عن حق طبيعي للحرية. كما أنها لا تقرّر أيّ شيء عن الوسيلة التي تؤدّي بها الدولة وظيفتها بالفعل. وإنما هي تطرح مطلباً سياسياً، أو بدقة أكثر، اقتراحاً لتَبنّي سياسة معينة. ومع ذلك، يداخلني شكّ في أن العديد من العرفيين الذين وصفوا الدولة بأنها نابعة من رابطة لحماية أعضائها، قصدوا أن يعبروا عن هذا المطلب بالتحديد، على الرغم من أنهم فعلوا ذلك بلغة سمجة ومضلّلة - ألَا وهي اللغة التاريخية. وثَمّة وسيلة للتعبير عن هذا المطلب مضلِّلة بالمثل وهي تقرّر أنه من الضروري توظيف الدولة لحماية أعضائها؛ أو التي تقرّر أن الدولة من حيث تعريفها رابطة من أجل حماية متبادلة. وينبغي لكل هذه النظريات أن تُترجم، كما كان الحال، إلى لغة مطالب أو اقتراحات لأفعال سياسية مثل أن يُصبح في الإمكان مناقشتها بجدية. وإلّا سيصبح من المتعذِّر تجنّب مناقشات لا نهاية لها ذات طابع لفظي فحسب.

ويمكن أن نعطي مثالاً لمثل هذه الترجمة. كان أرسطو قد طرح نقداً لما أسماه النزعة الحمائية، وأُعيد طرح هذا من قبل بيرك Burke والعديد من الأفلاطونيين المُحْدَثين. ويقرِّر هذا النقد أن النزعة الحمائية تنظر نظرة متواضعة للغاية لمهام الدولة، تلك المهام التي (مستخدمين ألفاظ بيرك) «يجب أن يُنظر إليها باحترام كبير، لأنها ليست شراكة في أشياء تخدم فقط الوجود الحيواني ككل، ذي الطبيعة الوقتية والفانية». وبعبارة أخرى، يُقال إن الدولة هي شيء أعلى أو أنبل من رابطة ذات

أهداف عقلانية، فهي محل تبجيل. فلديها واجبات أعلى من مجرّد حماية الكائنات البشرية وحقوقهم. ولديها واجبات أخلاقية. يقول أرسطو: «مهمة الدولة التي تستحق هذا الاسم هي رعاية الفضيلة». ولو حاولنا أن نترجم هذا النقد إلى لغة المطالب السياسية، لوجدنا أن هؤلاء المنتقدين لمذهب الحماية يريدون شيئين: أولاً: يرغبون أن يجعلوا الدولة محل تبجيل. ومن وجهة نظرنا، ليس ثَمّة شيء يُقال ضد هذه الرغبة. إنها مسألة دينية، وينبغي على مُبَجِّلي الدولة أن يحلوا لأنفسهم كيفية التوفيق بين عقيدتهم وعقائدهم الدينية الأخرى، على سبيل المثال، الوصية الأولى. أما المطلب الثاني فسياسي، وهذا المطلب من الناحية العملية، قد يعني ببساطة أنه يجب على موظفي الدولة الاهتمام بأخلاق المواطنين، واستخدام قوتهم ليس لحماية حرية المواطنين بقدر التحكم في حياتهم الأخلاقية. وبعبارة أخرى، هو مطلب أن يتسع نطاق الشرعية القانونية، أي المعايير التي تدعمها الدولة، على حساب الأخلاق، أي على حساب تلك المعايير التي تدعمها قراراتنا الخلقية الذاتية (أي ضميرنا) وليس الدولة. ومثل هذا المطلب أو الاقتراح يمكن مناقشته عقلانياً، إذْ يمكن أَنْ يُقال في معارضته إن أولئك الذين يرفعون مثل هذه المطالب ربما لا يرون أن هذا سيكون نهاية المسؤولية الأخلاقية الفردية، وأنه لن يحسِّن الأخلاق بل سيدمّرها، وأنه سيحلّ المحرمات القَبَلية والتبعية المستبدة للفرد محل المسؤولية الشخصية. وعلى خلاف هذا الاتجاه ككل، ينبغي أن يؤكد أصحاب النزعة الفردية أن أخلاق الدول (لو كان ثَمّة شيء من هذا القبيل) تميل إلى أن تكون أدنى بكثير من أخلاقيات المواطن المتوسط، ولذلك فإنه من المرغوب

فيه إلى حدٍّ بعيد أن تخضع أخلاق الدولة لتحكُّم المواطنين وليس العكس. فما نحتاج إليه وما نريده هو أن تُسَلّح السياسة بالأخلاق، لا أن نُسيّس الأخلاق.

ومن وجهة نظر أصحاب النزعة الحمائية يجب الإشارة إلى أن الدول الديموقراطية الموجودة، على الرغم من كونها بعيدة عن الكمال، فهي تمثِّل إنجازاً عظيماً للغاية في هندسة اجتماعية من النوع الصحيح.

ولقد أُلغي أو قُلّل إلى حدٍّ بعيد جداً العديد من صور الجريمة، من الجَوْر على حقوق أفراد الجنس البشري من قبل أفراد آخرين، وتقيم محاكم القانون العدل بإنصاف وبصورة ناجحة في نزاعات المصالح الصعبة. ويعتقد الكثير أن مَدَّ هذه الطُّرُق لتشمل الجريمة الدولية أو النزاع الدولي هو فقط من قبيل الحلم اليوتوبي، ولكن ليس ببعيد جداً ذلك الوقت الذي بدت فيه مؤسسة حفظ السلام المدني كحلم طوباوي لهؤلاء الذين عانوا من تهديدات المجرمين، في دول يحافظ فيها بصورة ناجحة تماماً على السلام المدني. وأعتقد أن المشكلات الهندسية للتحكُّم في الجريمة الدولية ليست بهذه الصعوبة حقيقة، إذا ما تمت مواجهتها بطريقة مباشرة وعقلانية. وإذا عرض الموضوع بوضوح، فلن يكون من الصعب اتفاق الناس على أن مؤسسات الحماية ضرورية، على كلا المستويين الإقليمي والعالمي. ودَعْ عُبَّاد الدولة يستمرون في عبادة الدولة، ولكن أطلب أَنْ يُسمح للتكنولوجيين في المؤسسات ليس فقط تحسين الآلات الداخلية، ولكن أيضاً بناء مؤسسة تعمل على درء الجريمة الدولية.

7

وإذا ما عُدنا إلى تاريخ هذه الحركات، لوجدنا أن النظرية الحمائية للدولة ربما قد طُرِحت لأول مرة من قبل السوفسطائي ليكوفرون، تلميذ جورجياس. فلقد أُشير بالفعل إلى أنه كان (مثل الخيداماس، تلميذ جورجياس أيضاً) أحد أول المهاجمين لنظرية الامتياز الطبقي. وقد سجَّل أرسطو أنه كان يتّبع النظرية التي أَطلقتُ عليها اسم «مذهب الحماية»، ولكن حديثه يوحي بأنه قد يكون أول مَنْ قال بها. ونعلم من نفس المصدر أنه قد صاغها بوضوح يندر أن نجد له مثيلاً عند أي من تابعيه.

ويخبرنا أرسطو أن ليكوفرون نظر إلى قانون الدولة باعتباره «ميثاقاً للعدالة ارتضاه الناس فيما بينهم». (وأنه يفتقد القوّة التي تجعل من المواطنين صالحين أو عادلين). ويخبرنا فضلاً عن ذلك أن ليكوفرون تطلَّع إلى الدولة بوصفها أداة لحماية مواطنيها من الأفعال الجائرة (وللسماح لهم بالتعامل الآمن، وخصوصاً التبادل)، مطالباً بأن تكون الدولة رابطة تعاونية لدرء الجريمة». ومن المُثير أن لا توجد إشارة في تقييم أرسطو أن ليكوفرون عبّر عن نظريته بصورة تاريخانية، أي بوصفها نظرية متعلقة بالأصل التاريخي للدولة القائمة على عقد اجتماعي. بل على العكس، نستشفُّ بوضوح من نصِّ أرسطو أن نظرية ليكوفرون كانت تتعلّق فقط بغاية الدولة؛ لأن أرسطو يجادل بأن ليكوفرون لم يكن يرى أن الغاية الأساسية للدولة أن تجعل مواطنيها أفاضل. ويشير هذا إلى أن ليكوفرون قد فسَّر هذه الغاية تفسيراً عقلانياً، متَبنّياً، من وجهة النظر التقنية، مطالب مذهب المساواة، والمذهب الفردي ومذهب الحماية. وبهذه الصورة، تُعتبر نظرية ليكوفرون آمنة

تماماً من الاعتراضات التي واجهت النظرية التاريخانية التقليدية للعقد الاجتماعي، وكثيراً ما يُقال مثلما هو الحال عند باركر، أن نظرية العقد كانت قد تلاقت معها وجهات نظر المفكِّرين المُحْدَثين نقطة بنقطة. وقد يكون ذلك صحيحاً، بَيْدَ أنه سيتبيّن من مجمل وجهات نظر بيركر أنها لا تتفق بالتأكيد مع نظرية ليكوفرون الذي كان بيركر يرى فيه (وفي هذه النقطة، إنني أميل إلى الاتفاق معه) المؤسِّس المحتمل للصورة الأولية للنظرية التي سُميت فيما بعد نظرية العقد. ويمكن تلخيص النقاط التي تعرَّض لها باركر في ما يلي: (أ) لم يكن أبداً، تاريخياً، ثَمّة عقد؛ (ب) لم تكن الدولة أبداً، تاريخياً، مؤسسة؛ (جـ) لا تُعَدُّ القوانين عرفية، وإنما تنشأ من تقليد، ومن قوّة مهيمنة، وربما من فطرة إلخ؛ فهي عبارة عن عادات قبل أَنْ تتحوَّل إلى شرائع؛ (د) لا تكمن قوّة القوانين في العقوبات، في القوّة الحامية للدولة التي تساندها، وإنما في استعداد الفرد لإطاعتها، أي في الإرادة الأخلاقية للفرد.

وسنرى حالاً أن الاعتراضات (أ)، (ب)، (جـ) التي تُعتبر في حدِّ ذاتها صحيحة بشكل معقول (على الرغم من وجود بعض العقود) تخصُّ النظرية فقط في صورتها التاريخانية، وليست ذات قيمة بالنسبة لصياغة ليكوفرون. ولذلك لسنا بحاجة إلى أن نضعها في اعتبارنا على الإطلاق. ومع ذلك، يستحق الاعتراض (د) النظر فيه عن قرب. فما عسى أن يكون معناه؟ والنظرية محل الهجوم تؤكِّد على «الإرادة»، أو بتعبير أفضل على «قرار الفرد» أكثر من أية نظرية أخرى؛ فالواقع، أن لفظة «عقد» تفترض قبولاً بـ«الإرادة الحرة»، وهي تفترض، ربما أكثر من أية نظرية أخرى، أن قوّة القوانين إنما تكمن في استعداد الفرد لأن يقبلها وأن يُطيعها. فكيف يمكن إذن أن يقيم (د) اعتراضاً على

نظرية العقد؟ يبدو أن التفسير الوحيد هو أن بيركر لم يعتقد أن العقد إنما يصدر من «الإرادة الأخلاقية» للفرد، وإنما بالأحرى من إرادة أنانية؛ ويبدو هذا التفسير أكثر تواءُماً مع نقد أفلاطون.لكن المرء ليس بحاجة إلى أن يكون أنانياً لكي يكون ذا نزعة حمائية. فالحماية لا تعني بالضرورة الذات، فالعديد من الناس يؤَّمنون على حياتهم بغرض حماية الآخرين، وليس أنفسهم، وبالمثل فقد يطلبون حماية الدولة أساساً للآخرين، وبدرجة أقل (وقد لا يكون بأية درجة على الإطلاق) لأنفسهم. إن الفكرة الأساسية لمذهب الحماية هي: حماية الضعيف من تهديد من القوي. وهذا المطلب لم يكن مرفوعاً فقط من الضعيف، وإنما أيضاً وغالباً من القوي. وأقل ما يقال عنه، ومن التضليل أن نفترض هذا، إنه مطلب أناني وليس أخلاقياً.

ومذهب الحماية عند ليكوفرون بريء، على ما أرى، من كل هذه الاعتراضات. فهو التعبير الأكثر ملاءمة للحركة الإنسانية والمساواتية للعصر البرقليسي. ومع ذلك، فقد سُلِبَ منا، وسُلِّم للأجيال التالية فقط بصورة مشوهة، كالنظرية التاريخانية لأصل الدولة في عقد اجتماعي؛ أو جوهراتية تزعم أن الطبيعة الحقة للدولة إنما هي طبيعة العرف، وكنظرية الإيثار، المستندة إلى افتراض أن طبيعة الإنسان لا أخلاقية في الأساس. وكل هذا بسبب التأثير الطاغي لسلطة أفلاطون.

8

من الممكن أن يُداخلنا بعض الشك في أن يكون أفلاطون قد علم بنظرية ليكوفرون تمام العلم، لأنه كان (على الأرجح) المعاصر الأصغر لليكوفرون ويمكن بالفعل مطابقة هذه النظرية بسهولة بأخرى

مذكورة لأول مرة في جورجياس، ثُمَّ فيما بعد في الجمهورية. (ولا يذكر أفلاطون مؤلفها في أي من الموضعين، وهو إجراء غالباً ما يتبنّاه أفلاطون عندما يكون خصمه حياً). ولقد عبَّر عن هذه النظرية كاليكليس في محاورة جورجياس، وهو ذو نزعة عَدَمية أخلاقية، مثله في ذلك مثل ترازيماخوس في الجمهورية. أمَّا في الجمهورية فقد عبَّر عن ذلك جلوكون. ولا يماثل المتحدث في كل حالة بين نفسه وبين النظرية التي يقدمها.

ومن نواحٍ عديدة تُعتَبر الفقرتان متوازيتَيْن. فكلاهما يقدِّم النظرية بصورة تاريخانية؛ أعني باعتبارها نظرية في أصل «العدالة». وكلاهما يقدِّمها كما لو كانت مقدماتها المنطقية أنانية، بل وحتى عدمية بالضرورة؛ أعني كما لو كانت النظرة الجمالية للدولة يساندها فقط هؤلاء الذين يودّون ممارسة الجَوْر، ولكنهم من الضعف بمكان لعمل ذلك، وهم بالتالي يطالبون القوي بألَّا يفعل كذلك؛ وهو تقديم غير منصف بالتأكيد، لأن المقدمة الضرورية الوحيدة للنظرية هي المطالبة بأن تكبت الجريمة، أو الجَوْر. وحتى الآن تمضي الفقرتان في جورجياس وفي الجمهورية متوازيتَيْن، وهو التوازي الذي كثيراً ما كان مثاراً للتعليقات. بَيْدَ أن ثَمّة اختلاف شديد بينهما كان قد أُغْفِلَ، على حدّ علمي، من قبل المعلقين. وهذا هو الاختلاف؛ في جورجياس كان الذي طرح النظرية هو كاليكليس باعتباره أحد الذين يعارضونها؛ ولأنه يعارض سقراط أيضاً، فقد بدا بالتبعية، أن أفلاطون لم يهاجم النظرية الحمائية، بل بالأحرى، دافع عنها. وحقاً، لو أمعنا النظر لتبيَّن أن سقراط يساند العديد من قسماتها ضد كاليكليس العَدَمي. ولكن في الجمهورية تُطرح النظرية نفسها من قبل جلوكون باعتبارها تحسيناً

أو تطويراً لرؤى ترازيماخوس، أعني العَدَمي الذي يحتلُّ هنا مكان كاليكليس؛ وبعبارة أخرى، طُرِحَت النظرية بوصفها نظرية عَدَمية، وقَدَّم سقراط بوصفه البطل، المظهر الذي يحطِّم هذا المذهب الأناني الشيطاني. وهكذا فإن الفقرات التي وجد فيها معظم المعلقين تشابهاً بين توجهات جورجياس والجمهورية، إنما تُظهر، في واقع الأمر، اختلافاً كاملاً في التوجُّه. وعلى الرغم من طرح كاليكليس العدائي، إلَّا أن اتجاه محاورة جورجياس مشجِّع لمذهب الحمائية، أما الجمهورية فإنها معارضة بشدة.

ونعرض هنا فقرة لحديث كاليكليس في جورجياس: «القوانين من صنع الغالبية العظمى من الناس تلك التي تتكوَّن أساساً من الرجال الضعفاء. وهم يصنعون القوانين.. لكي يحموا أنفسهم ومصالحهم. وهكذا فإنهم يردعون الرجال الأقـوى.. وكل الآخرين الذي قد يصبحون أفضل منهم، عن فعل ذلك؛... وهم يعنون بلفظة «الجَوْر» محاولة أن يحصل الرجل على الأفضل من جاره؛ ولكونهم يدركون انحطاطهم، فيلزم أن أقول، إنهم يكونون في منتهى السعادة لو أمكنهم الحصول على المساواة». وإذا نظرنا هذا العرض، وحذفنا منه ما هو ناتج عن احتقار وعداء كاليكليس الصريحَيْن، فإننا نعثر حينئذ على كل عناصر نظرية ليكوفرون: مذهب المساواة، والمذهب الفردي، والحماية من الجَوْر. وحتى الاستشهاد بـ «الأقوياء» و«الضعف» الذين يدركون انحطاطهم إنما يتفق والنظرة الحمائية تمام الاتفاق، بشرط السماح بعنصر كاريكاتوري. وليس من غير المتوقَّع على الإطلاق أن مذهب ليكوفرون قد أقام دعوة صريحة بأن على الدولة أن تحمي الضعيف، وهي دعوة أبسط ما يُقال فيها بالطبع إنها خسيسة (ولقد عبَّر

عن الأمل في أن تحقق هذه الدعوة ذات يوم التعليم المسيحي الذي يقول: «ولسوف يَرثُ الحليمُ الأرضَ»).

وكاليكليس نفسه لم يكن يحب مذهب الحماية؛ وإنما كان يفضِّل الحقوق «الطبيعية» للأقوى. ومن الأهمية بمكان أن سقراط، في حجته ضدّ كاليكليس، يتقدَّم لإنقاذ مذهب الحماية، وذلك لأن يربطه بأطروحته المركزية التي تقول بأن من الأفضل أن نعاني الجَوْر من أن نمارسه. فهو يقول، على سبيل المثال: «أليست الأغلبية مع الرأي، بأن العدالة هي المساواة؛ كما كنت تقول منذ عهد قريب؟ وأيضاً أن من المعيب أكثر أن نُمارس الجَوْر من أن نُعانيه؟» ويستطرد فيما بعد:».. الطبيعة ذاتها، وليس العرف فحسب، تثبت أن ممارسة الجَوْر معيب أكثر من معاناته، وأن العدالة هي المساواة.» (وعلى الرغم من اتجاهاته الفردانية والمساواتية الحمائية، تعرض أيضاً محاورة جورجياس بعض الميول التي تعتبر ضد الديموقراطية. وربما يكون التفسير هو أن أفلاطون عندما كان يكتب محاورة جورجياس لم يكن قد طوَّر بعد نظرياته الاستبدادية، وعلى الرغم من أن ميوله كانت بالفعل ضدّ الديموقراطية، إِلَّا أنه كان لا يزال واقعاً تحت تأثير سقراط. فكيف يمكن لأي شخص أن يعتقد بأن محاورة جورجياس والجمهورية يمكن أن تكونا معاً في الوقت نفسه تقديرات صحيحة لآراء سقراط، إنني عاجز عن فهم ذلك).

دعونا الآن نعود إلى الجمهورية، حيث يقدِّم جلوكون مذهب الحماية بوصفه أكثر إلحاحاً من الناحية المنطقية، وكذلك الأخلاقية، وهو صورة طبق الأصل من عدمية ترازيماخوس. يقول جلوكون: «وموضوعي هو أصل العدالة، وماهيتها الحقيقية، وطبقاً للبعض

فإيقاع الجَوْر بالآخرين يُعتَبر شيئاً ممتازاً بطبيعة الحال، ولكن المعاناة منه شيء سيىء. ولكنهم يتمسَّكون بأن سوء المعاناة من الجَوْر يتجاوز كثيراً إمكانية الرغبة في تطبيقه ولذلك فالرجال سيوقعون الجَوْر على بعضهم البعض لفترة ما، وسيعانون منه بطبيعة الحال، وسيعرفون جيداً مذاق كل منهما. ولكن في النهاية يقرّر مَن هم ليسوا أقوياء بقدرٍ كاف لصدِّه، أو للاستمتاع بتطبيقه، أَنَّ من الأكيد بالنسبة لهم الانضمام إلى عَقْدٍ يضمن لكل منهم في مواجهة الآخر أن لا أحد يجب أن يمارس الجَوْر أو يُعانيه... وهذه هي الطريقة التي تأسَّست عليها القوانين... ووفقاً لتلك النظرية، هذه هي طبيعة وأصالة العدالة».

ومهما كان المدى الذي يمضي إليه مضمونها العقلاني، فهو بوضوح نفس النظرية، والطريقة التي تمثل بها تتشابه أيضاً تفصيلاً مع حديث كاليكليس في محاورة جورجياس. ومع ذلك، لقد أجرى أفلاطون تعديلاً كاملاً للتوجه. فالنظرية الحمائية الآن لَمْ تعد مُدَافعٌ عنها ضد الادعاء بأنها مبنية على الأنانية التهكمية، وإنما على العكس من ذلك. أما مشاعرنا الإنسانية وسخطنا الأخلاقي اللذان أثارتهما عدمية ترازيماخوس بالفعل، فتستخدم لتحويلنا إلى أعداء للنزعة الحمائية. فقد جعل أفلاطون هذه النظرية التي أُشير إلى سمتها الإنسانية في جورجياس، جعلها تبدو كنزعة مضادة للإنسانية، وبالفعل كنتاج للمذهب المنبوذ والبعيد كل البعد عن الإقناع الذي يرى أن الجَوْر إنما هو شيء حسن للغاية - لمن يمكنه الإفلات منه. وهو لم يتردد في أن يضرب في هذه النقطة على الوتر الحساس. ففي ملحق شامل للفقرة المقتبسة يتوسَّع جلوكون بتفصيل كبير في الفروض الضرورية

المزعومة أو مقدمات النزعة الحمائية. وهو يشير ضمن هذا، على سبيل المثال، إلى وجهة النظر التي ترى أن تطبيق الجَوْر هو «أفضل الأشياء جميعاً»، ذلك أن العدالة تُقَام فقط لأن العديد من الناس من الضعف الشديد بحيث يعجزون عن اقتراف الجرائم، وأنه بالنسبة إلى المواطن الفرد ستكون حياة الجريمة هي الأكثر فائدة ويصادق «سقراط»؛ أعني أفلاطون صراحة على أصالة تأويل جلوكون للنظرية المعروضة. وبهذه الطريقة، يبدو أن أفلاطون قد نجح في استمالة معظم قرائه، وجميع الافلاطونيين بطبيعة الحال، إلى أن النظرية الحمائية المطوّرة هنا تطابق النزعة الأنانية الوحشية والتهكمية لترازيماخوس؛ وإلى، وهو الأكثر أهمية، أن كل صور النزعة الفردية تتوخَّى الشيء نفسه، أعني، الأنانية.وهو لم يستمل المعجبين به فحسب، وإنما نجح أيضاً في استمالة المناوئين له، وخصوصاً المشايعين لنظرية العقد. فبدءاً من كارنيدس Carneades، وحتى هوبز، لم يتبن أحد عرض أفلاطون التاريخاني المشؤوم فحسب، وإنما أيضاً تأكيداته بأن أساس نظريتهم هو صورة من صور العَدَمية الأخلاقية.

وعلينا الآن أن نفهم أن تحسين الأساس الأناني المزعوم للنظرية يمثِّل كل حجّة أفلاطون ضد النزعة الحمائية، ونظراً للحجم المخصّص لهذا التحسين فيمكننا أن نفترض بكل اطمئنان أن سكوته لم يكن السبب في عدم إعطائه حجّة أفضل، إنما لأنه في الحقيقة لم تكن لديه أية حجّة. فيجب استبعاد النظرية الحمائية على أساس من مشاعرنا الأخلاقية بوصفها إساءة لفكرة العدالة، ولإحساسنا بالعفَّة.

هذه هي طريقة أفلاطون في التعامل مع النظرية التي لم تكن منافسة

خطيرة فحسب لمذهبه الخاص، وإنما أيضاً ممثلة للعقيدة الإنسانية والفردية الحديثة، أعني الخصم لكل شيء عزيز عند أفلاطون. وهي طريقة بارعة؛ تبرهن عليها نجاحها المدهش. ولكنني لن أكون عادلاً إنْ لم أعترف بصراحة أن طريقة أفلاطون تبدو لي غير شريفة، لأن النظرية المهاجمة لا تحتاج إلى فرض لا أخلاقي أكثر من أن الجَوْر هو الشرّ، أعني أنه ينبغي تحاشيه ووضعه تحت الرقابة. ولقد علم أفلاطون تمام العلم أن النظرية لم تكن مستندة إلى الأنانية، لأنه قدَّمها في محاورة جورجياس ليس باعتبارها متماثلة مع النظرية العدمية التي منها «اشتقت» في محاورة الجمهورية، وإنما بوصفها معارضة لها.

وبالاختصار، يمكننا القول إن نظرية أفلاطون في العدالة، وكما قُدِّمت في الجمهورية والأعمال المتأخرة، تُعَدُّ محاولة واعية للحصول على أفضل الاتجاهات المساواتية، والفردانية، والحمائية في عصره، وليعيد تأسيس الادعاءات القَبَلية بتطوير نظرية أخلاقية استبدادية، ولقد كان، في الوقت نفسه، متأثّراً بشدة بالأخلاقيات الإنسانية الحديثة، ولكن بدلاً من جدال النزعة المساواتية بالحجج، نجده قد تجنَّب حتى مناقشتها. ولقد دوَّن بنجاح المشاعر الإنسانية التي عرف قوتها تمام المعرفة، لمصلحة حُكْم الطبقة الاستبدادي لجنس مسيطر أرفع منزلة بالطبيعة.

ولقد زَعَم أن هذه الامتيازات الطبقية ضرورية لدعم استقرار الدولة. لذلك فهي تكوّن جوهر العدالة. وهذا الزعم مستند، في النهاية إلى الحجّة التي تقول: إن العدالة مفيدة لقوّة، وصحة، واستقرار الدولة؛ وهي حجّة تتشابه كثيراً مع التعريف الاستبدادي الحديث؛ العدل هو كل ما يكون نافعاً لقوّة أمتي، أو طبقتي، أو حزبي.

بَيْدَ أن القصة كلها لَم تنتهِ بعد. فبتأكيدها على الامتياز الطبقي، تثير نظرية أفلاطون في العدالة مشكلة في قلب النظرية السياسية، ألا وهي «مَنِ الذي يحكم؟» وكان رَدُّه على هذا السؤال أَنَّ الأحكم والأفضل هو الذي ينبغي أن يحكم. أليست هذه إجابة ممتازة تعدِّل سمة نظريته؟

الفصل السابع

مبدأ القيادة

على الحكيم أنْ يقود ويحكم، أمَّا الجاهل فعليه أنْ يقدِّم له فروض الطاعة.

أفلاطون

ولقد اضطرتنا اعتبارات معينة على تفسيرنا لبرنامج أفلاطون السياسي إلى بحث الدور الذي تلعبه بعض الأفكار الأخلاقية مثل العدالة، والخير، والجمال، والحكمة، والحقيقة، والسعادة في إطار هذا البرنامج. ويستمر هذا الفصل والفصلان التاليان في هذا التحليل، ولسوف نولي الدور الذي تلعبه فكرة الحكمة في الفلسفة السياسية عند أفلاطون عنايتنا بعد ذلك.

لقد رأينا أن فكرة أفلاطون للعدالة تلتمس، في الأساس، أنْ يحكم الحكام الطبيعيون، وأن يستعبد العبيد الطبيعيون. ومن المطالب التاريخانية أنه يتعيَّن على الدولة، من أجل كَبْح كل تغيّر، أن تكون نسخة من مثالها أو من طبيعتها الحقّة. وتشير نظرية العدالة هذه بوضوح تام شديد إلى أن أفلاطون قد رأى أن المشكلة الرئيسية في السياسة تكمن في السؤال: مَنِ الذي سيحكم الدولة؟

1

ولعلّني على قناعة بأنه من خلال التعبير عن مشكلة علم السياسة بالصيغة «مَنْ الذي سيحكم؟» أو «إرادة مَنْ ستكون الأسمى؟»، إلخ، قد خلق أفلاطون ارتباكاً مزمناً في الفلسفة السياسية. وهو يناظر بحق الارتباك الذي خلقه في مجال الفلسفة الخلقية، بمماثلته، كما أوضحنا سابقاً، بين النزعتَيْن الجمعية، والغيرية. ومن الواضح أنه، بعد طرح السؤال «مَنْ الذي سيحكم؟» يكون من الصعب تجنّب بعض الإجابات مثل «الأفضل» أو «الأحكم» أو «المفطور على الحكم» أو «الذي يتقن فن الحكم» (أو ربما «الإرادة العامة» أو «الجنس المسيطر» أو «العمال» أو «الشعب»). ولكن مثل هذه الإجابات، على الرغم من مظهرها المقنع، لا تفيد على الإطلاق، كما سأحاول أن أبيّن، أولئك الذين يدافعون عن حكم «الأسوأ» أو «الأكثر حمقاً» أو «المفطور على العبودية».

أولاً وقبل كل شيء، فإجابة مثل هذه قد تقنعنا بأن مشكلة أساسية في النظرية السياسية قد تَمَّ حلها. في حين أننا لو تناولنا النظرية السياسية من زاوية مختلفة، لاكتشفنا عندئذٍ أننا بعيدين كل البعد عن حلّ أية مشكلات أساسية، وأننا قد قفزنا فقط عليها بافتراض أن السؤال «من الذي سيحكم»؟ هو السؤال الأساسي. ذلك لأنه حتى بالنسبة لأولئك الذين يشاركون افتراض أفلاطون هذا، يوافقون على أن الحكّام السياسيين ليسوا على الدوام «أخياراً» أو «حكماء» بصورة كافية. (ولسنا بحاجة إلى القلق حول المعنى الدقيق لهذه المصطلحات). ولأنه ليس من السهل على الإطلاق الحصول على حكومة يمكن الاعتماد ضمنياً على خيريتها وحكمتها. ولو أخذ هذا على عواهنه

لكان من اللازم أن نسأل عمَّا إذا كان الفكر السياسي ينبغي أن يواجه منذ البداية احتمال مجيء حكومة سيئة؛ وعما إِذا كان ينبغي الاستعداد لأسوأ أنواع الزعماء، والأمل في الأفضل. غير أن ذلك يؤدّي بنا إلى منحى جديد من مشكلة السياسة، لأن ذلك يجبرنا على أن نستبدل سؤال: « من الذي سيحكم؟» بسؤال الجديد: «كيف يمكننا أن ننظِّم المؤسسات السياسية بحيث تمنع الحكّام الأشرار أو غير الأكفاء من التسبُّب في الكثير من الضرر؟».

أمَّا أولئك الذين يعتقدون أن السؤال القديم أساسي، فإنهم يفترضون ضمناً أن السلطة السياسية (بصورة أساسية) لا يمكن مراجعتها. كما أنهم يفترضون أَنَّ شخصاً ما لديه السلطة - إِمَّا في صورة فرد أو جمع من الأفراد، كطبقة. ويفترضون أن ذلك الفرد الذي تتيسَّر له السلطة يستطيع، في القريب العاجل، أن يفعل ما يشاء، يستطيع، بصفة خاصة، أن يقوّي من سلطته، ومن ثَمَّ يُمسك بها بمزيد من السلطة غير المحدودة وغير المسيطر عليها. ويفترضون أن السلطة السياسية هي، بصفة أساسية، سيادة. على أن هذا الزعم، إِنْ صحَّ له هذا الفرض، فإن الأمر، من ثَمَّ، الذي يتعلَّق بالسؤال «مَنْ الذي يحق له أن يكون صاحب السيادة؟» يبقى هو السؤال الوحيد ذو الأهمية.

ولسوف أُطلق على هذا الفرض اسم نظرية السيادة (طليقة اليد)، مستخدماً هذا التعبير ليس للدلالة على أي نظرية خصوصية من نظريات السيادة المتعددة المقدمة بخصوصية أكثر من قبل كُتّاب مثل بودان، أو روسو، أو هيجل، وإنما للدلالة على فرض أكثر عمومية بأن السلطة السياسية هي بصورة عملية طليقة اليد، أو للمطلب الذي يطالب بأن تكون كذلك؛ ويتضمن هذا أن السؤال الرئيس المتبقي هو أن نضع

هذه السلطة إلى مَنْ هو الأفضل. ونظرية السيادة هذه مفترضة ضمناً في منحى أفلاطون، وقد لعبت دورها منذ ذلك الحين. وهي مفترضة ضمناً كذلك، مثلاً، عند أولئك الكتّاب المحدثين الذين يعتقدون بأن المشكلة الرئيسية هي: مَنِ الذي يحقُّ له أن يملي إرادته؟ الرأسماليون أم العمال؟

وأودُّ أن أوضح،من دون الدخول في نقد تفصيلي، أن ثَمّة اعتراضات جدية على القبول المتسرِّع والضمني لهذه النظرية. فأياً كانت الميزات التأمّلية التي قد يبدو أنها تتصّف بها، فهي بالتأكيد فرض غير واقعي على الإطلاق. إذْ لا توجد مطلقاً سلطة سياسية طليقة اليد، وطالماً ظلَّ الإنسان إنساناً (وطالما أن العالم الجديد الشجاع لم يصبح بعد حقيقياً)، فلا يمكن أن توجد سلطة سياسية مطلقة لا رادع لها. فما دام لا يستطيع رجل واحد أن يجمِّع في يده قوّة جسدية كافية للسيطرة على كل ما عداه من الناس الآخرين فإنه لهذا السبب ينبغي أن يعتمد على مساعديه. وحتى أعتى الطغاة إنما يعتمد على شرطته السرِّية، وعلى أتباعه وجلّاديه. ويعني هذا الاعتقاد أن سلطته، مهما بلغت سطوتها، ليست طليقة اليد، وأنه مضطر إلى تقديم امتيازات، والإِذْعان لبعض التنازلات، والإيقاع بجماعة ضد أخرى.. كما أنه يعني أن ثَمّة قوى سياسية أخرى، سلطات أخرى بجانب سلطاته، وأنه يستطيع أن يمارس حكمه فقط باستخدامها ومسالمتها. ويُبَيّن هذا أن حتى حالات السيادة القصوى ليست حالات سيادة خالصة على الإطلاق. فهي ليست حالات يمكن لإرادة أو مصلحة رجل بمفرده (أو، إذا كان الأمر على هذا النحو، إرادة أو مصلحة جماعة بمفردها) أن تحقق هدفه مباشرة، من دون التخلي عن بعض منها لكي يجند السلطات التي لا يستطيع

قهرها.. وفي الغالبية العظمى من الحالات تمضي حدود السلطة السياسة أبعد من ذلك بكثير.

لقد شددت على هذه النقاط الإمبيريقية، ليس بسبب رغبتي في أن أستخدمها كحجّة، وإنما فقط لكي أتجنَّب الاعتراضات. ودعوتي هي أن كل نظرية في السيادة إنما تتهرَّب من مواجهة مسألة غاية في الأهمية - وأعني بالمسألة، ما إِذا كان يتعيَّن علينا أن نجاهد في سبيل رقابة دستورية على الحكّام، وذلك عن طريق موازنة سلطاتهم مقابل سلطات أخرى. ونظرية القيود والموازنات هذه تدعو على الأقل إلى تأمّل حذر. وعلى قدر ما يمكنني فهمه، فإن الاعتراضات الوحيدة على هذه الدعوى هي (أ) أن رقابة مثل هذه مستحيلة عملياً، أو (ب) لا يمكن تصورها أساساً لأن السلطة السياسية سلطة سيادة في المحل الأول. ويمكن تفنيد هذين الاعتراضَيْن الدجماطيقيَّيْن، في ما أعتقد، بالوقائع؛ ومعهما يسقط عدد من وجهات نظر مؤثرة أخرى (مثل، النظرية التي تدَّعي أن البديل الوحيد لديكتاتورية طبقة وما هو ديكتاتورية طبقة أخرى).

ولسنا في حاجة، لكي نُثير مسألة الرقابة الدستورية على الحكّام، أن نفترض أكثر من أن الحكومات ليست دائماً خيِّرة أو حكيمة. ولكن لأنني سبق لي قول شيء ما عن الوقائع التاريخية، فإنني أعتقد بأنه يتعيَّن علي الاعتراف بأنني أشعر بميل نحو المضي قليلاً في ما وراء هذا الاعتراض، ولعلَّني أميل إلى الاعتقاد بأن الحكام نادراً ما كانوا فوق المعدّل الأخلاقي أو العقلي، وإنما كانوا دائماً تحته. كما أنني أعتقد بأن من المعقول أن نتبنَّى، في السياسة، مبدأ التأهُّب، في أغلب الأحيان، للأسوأ، كما يمكننا بالمثال، بل وينبغي، بالطبع، أن نحاول في

الوقت نفسه أن نحصل على الأفضل. ويبدو لي أن من الجنون أن نعلِّق جهودنا السياسية على أملٍ واهٍ بأننا سنوفَّق في الحصول على حكّام ممتازين، أو حتى ذوي أهلية. ومع ذلك، وعلى الرغم مما يعتمل في نفسي من إحساس قوي في هذه المسائل، إلَّا أنني لا زلت أصرُّ على أن نقدي لنظرية السيادة لا يستند إلى هذه الآراء الشخصية.

فما عدا هذه الآراء الشخصية، وما عدا الحجج الإمبيريقية، المشار إليها سابقاً ضد النظرية العامة للسيادة، يوجد كذلك نوع من الحجّة المنطقية التي يمكن الاستعانة بها لبيان عدم اتساق أي صورة من الصوَر الخصوصية؛ وبدقة أكثر، يمكن إعطاء هذه الحجّة المنطقية صوراً مختلفة ولكن متشابهة، وذلك لمعارضة النظرية التي تذهب إلى أنَّ الأحكم يجب أَنْ يحكم، أو تلك النظريات التي تذهب إلى أن الأصلح أو القانون أو الأغلبية، إلخ يجب أن يحكم. وإحدى الصوَر الخصوصية لهذه الحجّة المنطقية موجّهة ضد الترجمة الساذجة جداً للنزعة الليبرالية، وللديموقراطية، وللمبدأ الذي يزعم أن الأغلبية هي التي ينبغي أن تحكم، وهي شبيهة إلى حدّ ما بـ «استحالة الحرية» المعروفة تماماً والتي سبق أن استعان بها أفلاطون في بادئ الأمر وبنجاح منقطع النظير. ففي انتقاده للديموقراطية، وفي عرضه لقصة الطاغية، يثير أفلاطون ضمناً السؤال التالي: ماذا يحدث لو أن إرادة الناس أجمعت على أنهم لا يجب أن يحكموا، وأن يتولَّى الحكم بدلاً منهم طاغية؟ يمكن للرجل الحر: فيما يقترح أفلاطون، أن يمارس حريته المطلقة، أولاً بتحدي القوانين، وأخيراً بتحدي الحرية ذاتها والمناداة بتنصيب طاغية. ولا تُعَدُّ هذه الإمكانية تخيلية تماماً؛ فقد حدثت عدة مرات، وقد وضعت، في كل مرة حدثت فيها، جميع أولئك

الذين يتبنون، كقاعدة أساسية لعقيدتهم السياسية، مبدأ أغلبية الحكم أو صورة شبيهة بمبدأ السيادة، في وضع عقلي ميئوس منه.. فالمبدأ الذي تبنوه، من جهة، بأن يعارضوا أي مبدأ آخر عدا أغلبية الحكم، ومن ثم الطغيان الجديد؛ ويطالبهم المبدأ نفسه، من جهة أخرى، بأن يقبلوا أي قرار يتمُّ التوصل إليه عن طريق الأغلبية، ومن ثم حكم الطاغية الجديد. وبالطبع، سيؤدّي هذا التناقض في نظرياتهم إلى شللهم التام عن الحركة وديموقراطيونا الذين يطالبون برقابة دستورية على الحكام من قِبَل المحكومين، وخصوصاً حق عزل الحكومة إِذا صوتت أغلبية على ذلك، إنما ينبغي لهذا السبب أن يؤسسوا مطالبهم هذه على أسس أفضل من نظرية سيادة متناقضة مع ذاتها. (ولسوف نبيّن باختصار، في القسم الثاني من هذا الفصل، أن هذا ممكن..)

ولقد رأينا أن أفلاطون اقترب من اكتشاف استحالات الحرية والديموقراطية. بَيْدَ أن افلاطون وأتباعه أغفلوا أن كل الصوَر الأخرى لنظرية السيادة إنما ينتج عنها تناقضات مماثلة.. إن كل نظريات السيادة تعتبر متناقضة. فقد تنتخب، على سبيل المثال، الحاكم «الأكثر حكمة» أو «الأفضل»، ولكن «الأكثر حكمة» قد يجد بحكمته أنَّه ليس هو الذي ينبغي عليه أن يحكم، وإنما الذي ينبغي عليه أن يحكم هو «الأفضل». وربما يقرِّر «الأفضل» بسخائه وجوده أن الذي ينبغي عليه أن يحكم هو «الأغلبية». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنَّه حتى هذه الصورة من نظرية السيادة والتي تطالب «بسيادة القانون» إنما تواجه الاعتراض نفسه. وهذا مفهوم، في الواقع، منذ أقدم العصور، كما تبيّن ملاحظة هيراقليطس: «يمكن أن يطالب القانون، أيضاً، بضرورة أَنْ تُطَاع إرادة رجل واحد».

ويمكن للمرء، فيما أعتقد، أن يقرِّر، إجمالاً لهذا النقد المختصر، أن نظرية السيادة في موقف ضعيف، من الناحيتَيْن الإمبيريقية والمنطقية معاً، وأقل ما يمكن المطالبة به هو أنه لا ينبغي تَبنّيها دون تأمّل دقيق للإمكانيات الأخرى.

2

وليس من العسير حقاً، أن نبيّن أنه يمكن تطوير نظرية للرقابة الديموقراطية من دون الوقوع في محالية السيادة. إذْ لا تنطلق النظرية التي تدور بخلدي، كما كان الحال من قبل، من مذهب الجود أو الاستقامة الذاتيَيْن لحكم الأغلبية، وإنما بالأحرى من الاستناد إلى الطغيان؛ أو بدقة أكثر، إنها تركن إلى القرار، أوإلى تبنّي الاقتراح، بتجنُّب الطغيان ومقاومته.

ذلك أنه يمكن التمييز بين نوعَيْن رئيسيَيْن من الحكومة. يتألف النوع الأول من حكومات يمكننا أن نتخلص منها دون إراقة للدماء - حتى عن طريق، مثلاً، انتخابات عامة. فيقال، إن المؤسسات الاجتماعية تنتج وسائل يمكن بها التخلص من الحكام عن طريق المحكومين، وأن تكفل التقاليد الاجتماعية أن هذه المؤسسات لن تتحطَّم ببساطة من قبل أولئك الذي في يدهم السلطة. ويتألف النوع الثاني من حكومات لا يمكن للمحكومين أَنْ يتخلَّصوا منها إلّا بثورة ناجحة، وذلك في معظم الحالات وليس في كلها. وأقترح أن يوضع مصطلح «ديموقراطية» كعنوان مختزل، على الحكومة من النوع الأول، ومصطلح «طغيان» أو «ديكتاتورية» على النوع الثاني. وينطبق هذا إلى حدّ كبير، على الاستخدام التقليدي. بَيْدَ أنني أود أن أوضّح أن

لا شيء من حجّتي يعتمد على اختيار هذه العناوين، فإذا أراد شخص أن يعكس هذا الاستخدام (كما يحدث كثيراً في أيامنا هذه)، عليّ أن أقول ببساطة إنني مع ما يسميه «طغياناً» وضد ما يسميه «ديموقراطية»؛ كما يتعيَّن عليّ أن أنبذ، باعتبار أن ذلك غير ملائم، أَيَّ محاولة لكشف ما تعنيه «ديموقراطية» بصورة «حقيقية» أو «جوهرية» عن طريق، مثلاً، ترجمة المصطلح «حكم الشعب». (لأنه على الرغم من أن «الشعب» قد يؤثِّر على أفعال حكامه بالتهديد بالعزل إِلّا أنه لن يحكم نفسه أبداً بأي معنى عيني، عملي).

فلو استخدمنا العنوانَيْن كما هو مقترح، لكان في مقدورنا الآن أن نصف المقترح الذي يدعو إلى خلق وتطوير، وحماية المؤسسات السياسية من أجل تجنّب الطغيان، بأنه مبدأ السياسة الديموقراطية. ولا يعني هذا المبدأ أنه يمكن تطوير مؤسسات من هذا النوع على الإطلاق بلا عيب أو خطأ، أو تضمن أن السياسات المتبنّاة من قبل حكومة ديموقراطية ستكون على صواب أو صالحة أو حكيمة - أو حتى أفضل أو أحكم بالضرورة من السياسات المتبناة من قبل طاغية محب للخير. (ولأن مثل هذه التأكيدات ليست مطروحة، فيمكن تجنّب استحالة الديموقراطية). ومع ذلك، فما يمكن أن يكون متضمناً في تَبنّي المبدأ الديموقراطي هو الاعتقاد الراسخ بأن الرضى حتى بسياسة رديئة في ظلِّ مجتمع ديموقراطي (طالما كان في مقدورنا أن نعمل على التغيير السلمي) أفضل من الخضوع لطغيان، مهما كان حكيماً أو محبّاً للخير.. وفي ضوء هذا، لا تستند النظرية الديموقراطية إلى مبدأ الحكم للأغلبية، وإنما بالأحرى إلى اعتبار أن النظم المتعددة التي تدعو إلى المساواة في مجال الرقابة الديموقراطية، وذلك مثل الانتخابات العامة

والحكومة النيابية، ليست سوى دفاعات مؤسساتية مختبَرة جيداً ومؤثرة بشكل معقول ضد الطغيان، في إطار تقليد واسع الانتشار بعدم الثقة في النُّظُم التي تمارس الطغيان. كما أن هذه الدفاعات قابلة للتحسين بل هي تزوِّدنا بطرق تحسينها هذا.

وذلك الذي يقبل بالمبدأ الديموقراطي بهذا المعنى يصبح غير مضطر للنظر إلى نتائج الاقتراع الديموقراطي على أنها تعبير سيادي عمَّا هو صحيح.. وعلى الرغم من أنه سيقبل بقرار الأغلبية، لكي يجعل المؤسسات الديموقراطية تؤدّي عملها، إلَّا أنه سيشعر بأنه حرّ في معارضته بأساليب ديموقراطية، وفي السعي نحو مراجعته. وإذا عاش ليرى ذلك اليوم الذي يدمر فيه اقتراع الأغلبية المؤسسات الديموقراطية، فإن هذه التجربة الحزينة ستخبره فقط بأنه لا توجد طريقة مضمونة لتجنّب الطغيان. لكنّ ذلك لن يضعف قراره بضرورة مقاومة الطغيان، أو يظهر نظريته في صورة متناقضة.

3

وبعودتنا إلى أفلاطون، سنكتشف أنه بتأكيده على مشكلة «مَنْ الذي يحكم؟»، يفترض ضمنياً النظرية العامة للسيادة. أمَّا مسألة الرقابة المؤسساتية على الحكام، والتوازن المؤسساتي بين سلطاتهم، فقد استبعدت، لهذا السبب، من دون أن تُثار على الإطلاق. ولقد تحوّل الاهتمام من المؤسسات إلى المسائل التي تخصُّ الأفراد، وتضحى المشكلة الأكثر إلحاحاً الآن هي مشكلة اختيار القادة الطبيعيين، ومشكلة إعدادهم لتولّي القيادة.

وبالنظر إلى هذه الحقيقة يعتقد بعض الناس أن رفاهية الدولة،

في نظرية أفلاطون، تُعَدُّ مسألة أخلاقية وروحية في نهاية الأمر، وأنها تستند إلى أشخاص وإلى مسؤولية شخصية أكثر من استنادها إلى تشييد مؤسسات غير شخصية. وإنني لأعتقد أن هذه النظرة للنزعة الأفلاطونية تُعَدُّ نظرة سطحية. إِذْ إن جميع الأمور السياسية طويلة الأجل تعتبر مؤسساتية. ولا مَهرب من ذلك، ولا حتى بالنسبة إلى أفلاطون. فمبدأ القياد لا يُحلُّ مشكلات ذات طابع شخصي محل مشكلات ذات طابع مؤسساتي، وإنما استحدث فقط مشكلات مؤسساتية جديدة. بل إنه، كما سنرى، يحمِّل المؤسسات عبء القيام بمهمة تتعدَّى ما يمكن أن يكون مطلوباً بصورة معقولة من مجرّد مؤسسة، أعني، مهمة اختيار قادة المستقبل. لذا قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن التعارض بين نظرية التوازنات ونظرية السيادة إنما يناظر ذلك التعارض الذي يقوم بين نزعة مؤسساتية وأخرى شخصية. ومبدأ القيادة عند أفلاطون بعيد كل البعد عن تَبنّي نزعة شخصية خالصة،، لأنه يتضمن أداء المؤسسات، وربما يُقال حقاً إن وجود نزعة شخصية خالصة أمر مستحيل. بَيْدَ أنه ينبغي أن يُقال إن وجود نزعة دستورية خالصة أمر مستحيل أيضاً. حيث إن تشييد المؤسسات لا يتضمن فحسب قرارات شخصية هامة، بل إن توظيف حتى أفضل المؤسسات (مثل ألوان الضبط والتوازنات الديموقراطية) سيبقى على الدوام معتمداً، إلى حدٍّ كبير، على الأشخاص الذين يتولّون أمرها. فالمؤسسات شبيهة بالقلاع، يتوجَّب أن يُراعي حسن تصميمها وتجهيزها بالرجال.

وغالباً ما تُغفَل مسألة التمييز بين العنصر الشخصي والعنصر المؤسساتي في موقف اجتماعي من قبل منتقدي الديموقراطية، لأنهم وجدوا أن هذه المؤسسات لا تمنع بالضرورة دولة أو نظاماً سياسياً

من أن يخرق بعض المعايير الأخلاقية أو بعض المطالب السياسية التي ربما تكون ملحَّة بل وممتازة.لكنّ هذه الانتقادات تخطئ في توجيه هجومها؛ فهي لا تدرك ما قد يُتوقَّع من المؤسسات الديموقراطية أن تفعله، وما عسى أن يكون بديلاً عن المؤسسات الديموقراطية. فالديموقراطية (مُستخدماً هذا النعت بالمعنى المقترح أعلاه) إنما تقدم إطاراً مؤسساتياً لإصلاح المؤسسات السياسية. وهي تتيح إصلاح المؤسسات من دون استخدام العنف، وبالتالي باستخدام العقل في تصميم مؤسسات جديدة أو تعديل أخرى قديمة. وهي لا يمكن أن تقدّم تعليلاً. إِذْ إن مسألة المستوى الثقافي والأخلاقي لمواطنيها تُعَدُّ مشكلة شخصية بدرجة كبيرة. (وأعتقد أن الفكرة التي تذهب إلى أن هذه المشكلة يمكن الإمساك بها، تباعاً، عن طريق إجراء تحسينات مؤسساتية وضبط تعليمي، فكرة مخطئة؛ (ولسوف أذكر لاحقاً بعض مبررات اعتقادي هذا). من الخطأ البيّن أن نلوم الديموقراطية بسبب عيوب سياسية لدولة ديموقراطية. وإنما ينبغي، بَدَلاً من ذلك، أن نلوم أنفسنا، أو بعبارة أخرى، أن نلوم مواطني الدولة الديموقراطية. ففي دولة غير ديموقراطية تكون الوسيلة الوحيدة لإنجاز إصلاحات معقولة، استخدام العنف لإسقاط الحكومة، وإدخال إطار ديموقراطي. وأولئك الذين ينتقدون الديموقراطية على أي أرضية «أخلاقية» يخفقون في التمييز بين مشكلات شخصية وأخرى مؤسساتية. وإصلاح الوضع هو من مسؤوليتنا. إن المؤسسات الديموقراطية لا يمكن أن تطوِّر نفسها إلى الأفضل، وإنما تعود مسألة التطوير هذه دائماً إلى الأشخاص أكثر منها إلى المؤسسات.ولكن إِذا أردنا إدخال تحسينات، فعلينا أن نوضح أي المؤسسات نرغب في تحسينها.

وثَمّة تمييز آخر في نطاق المشكلات السياسية يناظر ذلك الذي يكون بين أشخاص ومؤسسات. إنه ذلك الذي يكون بين مشكلات اليوم ومشكلات المستقبل. ففي حين تكون مشكلات اليوم ذات طابع شخصي إلى حدّ كبير، يتعيَّن أن يكون بناء المستقبل ذا طابع مؤسساتي بالضرورة. فلو كان مدخلنا إلى حلّ المشكلة السياسية هو سؤال «مَن الذي يحكم؟»، ولو كنا نتبنَّى مبدأ القيادة عند أفلاطون - وهو المبدأ الذي يقرّر أن الأفضل هو الذي ينبغي أن يحكم - إِذنْ فإن مشكلة المستقبل ينبغي أن تأخذ صورة تصميم مؤسسات من أجل اختيار قادة المستقبل.

وهذه واحدة من أكثر المشكلات أهمية في نظرية التربية عند أفلاطون. ولن أتردَّد في مداخلتي عنها أن أقول إن افلاطون أفسد وأربك بشدة نظرية وممارسة التربية بربطها بنظريته في القيادة. والضرر الناتج أفدح من ذلك الذي وقع على علم الأخلاق بالمطابقة بين الجماعية والإيثار، وعلى النظرية السياسية بإدخال مبدأ السيادة. ولا يزال فرض أفلاطون بأنه يتعيَّن أن تكون مهمة التربية (أو بدقة أكثر، مهمة المؤسسات التعليمية) هي أن تختار قادة المستقبل، وأن تُدَرِّبهم على القيادة، هو الادِّعاء المسلَّم به على نطاق واسع حتى يومنا هذا. وبتحميل هذه المؤسسات أعباء تتعدَّى نطاق أي مؤسسة، يكون أفلاطون مسؤولاً جزئياً عن حالتها البائسة. ولكن قبل الدخول في مناقشة عامة لوجهة نظره المتعلقة بمهمة التعليم، أودُّ أن أعرض بتفصيل أكثر، نظريته في القيادة: القيادة للحكيم.

4

أعتقد أن من المرجَّح أكثر أن تكون نظرية أفلاطون هذه مدينة في عدد من عناصرها إلى تأثير سقراط. وإنني لعلى قناعة بأن أحد معتقدات سقراط الأساسية كانت عقلانيته الأخلاقية. ولعلَّني بهذا أستنتج (أ) مماثلته بين الجودة والحكمة، أي نظريته التي تذهب إلى أنه لا يوجد شخص يتصرَّف ضد معرفته الأفضل، وبأن الافتقار إلى المعرفة مسؤول عن كل الأخطاء الأخلاقية، (ب) نظريته بأن التميز الأخلاقي يمكن تعليمه، وأنه لا يتطلَّب أية استعدادات خلقية خاصة فيما عدا الذكاء الإنساني العام.

كان سقراط أخلاقياً ومفعماً بالحماسة. وكان نموذجاً للرجل الذي ينتقد أية صورة من صور الحكم بسبب عيوبه (وفي الواقع، فإن مثل هذا النقد يكون ضرورياً ونافعاً بالنسبة لأي حكم، على الرغم من أنه يكون ممكناً فقط تحت مظلَّة حُكْمٍ ديموقراطي). بَيْدَ أنه أَقَرَّ بأهمية الولاء لقوانين الدولة. وكما تصادفَ فقد أمضى معظم حياته تحت شكل من أشكال الحكم الديموقراطي، وكديموقراطي صالح وجد أن من واجبه أن يفضح عدم أهلية وادِّعاء بعض القادة الديموقراطيين في عصره. وقد عارض، في الوقت نفسه، أي شكل من اشكال الطغيان؛ ولو أخذنا في الاعتبار سلوكه الشجاع تحت حُكْم الطغاة الثلاثين لن تكون لدينا حجّة لافتراض أن انتقاده للقادة الديموقراطيين كان مدفوعاً بأي ميول معارضة للديموقراطية. ومن المرجح أنه طالب (مثله في ذلك مثل أفلاطون) بأن الأفضل ينبغي أن يحكم، والذي قد يعني، من وجهة نظره، الأكثر حكمة، أو أولئك الذين قد عرفوا شيئاً ما من العدالة. ولكن يتعيَّن علينا أن نتذكَّر أنه عنى بالعدالة عدالة المساواة

(كما أشارت إلى ذلك صفحات مقتبسة من محاورة جورجياس في الفصل الأخير)، وأنه لم يكن ذا نزعة مساواتية فحسب، وإنما كان أيضاً ذا نزعة فردانية - وربما الرسول الأعظم لعلم الأخلاق ذي النزعة الفردية لكل عصر. ولعلّنا ندرك أنه، إذا كان قد طالب بأن على الرجال الأكثر حكمة أن يحكموا، فقد شدَّد بوضوح على أنه لم يقصد من ذلك الرجال المتعلّمين، فقد كان، في الواقع، نزّاعاً إلى الشكِّ في كل علم احترافي، سواء كان ذلك في الماضي أو علم الرجال المتعلّمين في جيله، السوفسطائيين.. وإنما كانت الحكمة التي قصدها من نوع مختلف. كانت ببساطة إدراك؛ ما أقل ما أعرفه! فقد علَّمنا، أن أولئك الذين لم يعرفوا هذا، فهم لم يعرفوا شيئاً على الإطلاق.. (وهذه هي الروح العلمية الحقة. ولا يزال يعتقد بعض الناس، كما اعتقد أفلاطون عندما نصَّب نفسه حكيماً عالماً بالفيثاغورية، أنه يتعيَّن تفسير اتجاه سقراط اللاأدري بالافتقار إلى نجاح علم عصره. بَيْدَ أن هذا إنما يُبيِّن فحسب أنهما لا يفهمون هذه الروح، وأنهم لا يزالون خاضعين للاتجاه السحري قبل السقراطي تجاه العلم، وتجاه العالم الذي يعتبرونه نوعاً من الكاهن الممجد الحكيم، المتعلّم، المطلع.. إنهم يحكمون عليه بكم المعرفة التي في حوزته بَدَلاً من اتخاذ إدراكه لما لا يعرفه كمقياس لمستواه العلمي، وأمانته العقلية معاً كما ذهب إلى ذلك سقراط).

ومن الأهمية بمكان، أن نفهم أن العقلانية السقراطية هذه تُعَدُّ مساواتية بلا جدال. لقد اعتقد سقراط أن كل شخص قادر على التعلُّم، ففي محاورة مينون، نراه يعلِّم عبداً صغيراً ترجمة ما نسميه الآن مبرهنة فيثاغورس، في محاولة للبرهان على أن أيَّ عبد غير متعلّم لديه القدرة على أن يفهم حتى المسائل المجرّدة، كما أن عقلانيته ضد النزعة

التسلطية أيضاً.. فوفقاً لسقراط ربما يمكن تعليم إحدى المهارات، مثلاً الخطابة، بطريقة دوغماطيقية بواسطة خبير.. بَيْدَ أن الحكمة، والمعرفة الحقة، والفضيلة أيضاً يمكن تعليمهم فقط بطريقة يصفها بأنها صورة من صور فن التوليد. ويمكن مساعدة أولئك المتلهفين إلى التعلّم على تحرير أنفسهم من أفكارهم المسبقة.. فيمكنهم تعلّم النقد الذاتي، وأن الحقيقة لا يمكن بلوغها بسهولة.. ولكن عليهم أيضاً أن يتعلّموا كيف يقرّرون ويركنون، بصورة نقدية، إلى قراراتهم وإلى بصيرتهم. وبالنظر إلى تعليم مثل هذا، يتضح كم يختلف المطلب السقراطي (إذا كان قد أثار هذا المطلب في وقت ما) الذي يدعو إلى أن الأفضل- أعني المستقيم عقلياً- ينبغي أن يحكم، عن المطلب السلطوي الذي يدعو إلى أن المتعلّم أكثر، أو عن المطلب الأرستقراطي الذي يدعو إلى أن الأفضل، أي، النبيل أكثر، يتعيَّن أن يحكم. (ويمكن تفسير اعتقاد «سقراط» بأنه حتى الشجاعة حكمة، على أنه نقد مباشر للعقيدة الأرستقراطية للبطل الذي ولد نبيلاً..)

بَيْدَ أن عقلانية سقراط الأخلاقية هذه سلاح ذو حدّين. حيث إن لها مظهرها المساواتي والديموقراطي الذي كان قد طوره أنتستين في ما بعد.لكن لها أيضاً مظهراً قد تنشأ عنه اتجاهات قوية معارضة للديموقراطية.. حيث إن تشديدها على الحاجة إلى الاستنارة، والتعليم، قد يُساء فهمها ببساطة على أنها مطلب لنزعة سلطوية. وهذا مرتبط بمسألة يبدو أنها قد حيّرت سقراط كثيراً؛ وهي مسألة أن أولئك الذين لم ينالوا قسطاً وافياً من التربية، وهم بالتالي ليسوا حكماء بدرجة كافية ليعرفوا نواقصهم، هم الذين في أَمَسِّ الحاجة إلى التربية. فالاستعداد للتربية يبرهن في حدّ ذاته على امتلاك الحكمة،

وفي الواقع، كل الحكمة التي ادَّعاها سقراط لنفسه. إِذْ إن مَنْ يكون على استعداد للتعلُّم، يعرف أن ما يعرفه هو أقل القليل. أمَّا مَنْ لم يحصل على تربية، فإنه يبدو في حاجة إلى سلطة توقظه، حيث لا يُتوقع منه أن يكون ناقداً لذاته. بَيْدَ أن هذا العنصر الواحد للنزعة السلطوية كان متوازناً بصورة مدهشة في تعليم سقراط عن طريق التأكيد على أن السلطة لا ينبغي أن تطالب بأكثر من ذلك. إِذْ يمكن للمعلّم الحق أن يثبت لذاته فقط عن طريق عرض ذلك النقد الذاتي يفتقر إليه غير المتعلّم «وأية سلطة في حوزتي إنما ترجع فقط إلى معرفتي أن ما أعرفه قليل»؛ هذه هي الوسيلة التي قد يكون سقراط برَّر بها رسالته لإيقاظ الناس من سباتهم الدجماطيقي. إن هذه الرسالة التعليمية التي آمن بها هي أيضاً رسالة سياسية، فقد أَحَسَّ بأن الوسيلة التي بها تتحسَّن الحياة السياسية للمدينة هي أن نعلِّم المواطنين أن ينتقدوا أنفسهم. وبهذا المعنى ادَّعى أنه «السياسي الوحيد لعصره»، وعلى النقيض من أولئك الآخرين الذين يتملَّقون الناس بدلاً من تأييد مصالحهم الحقة.

ولقد أمكن ببساطة أن تشوَّه هذه المماثلة السقراطية للنشاط التعليمي والسياسي في المطلب الأفلاطوني والأرسطي بأنه يتعيَّن على الدولة أن تولي عنايتها بالحياة الخُلقية لمواطنيها. كما يمكن أن تستخدم ببساطة لبرهان مقنع محفوف بالمخاطر بأن كل رقابة ديموقراطية إنما هي فاسدة أخلاقياً. لأنه كيف يتسنَّى لأولئك الذين يُنَاط بهم مهمة التعليم أن يُحكموا من قبل غير المتعلّمين؟ كيف يتسنَّى أن يُراقَب الأفضل من قبل الأقلّ مرتَبَةً منه بَيْدَ أن هذه الحجّة تُعدّ، بالطبع، غير سقراطية على الإطلاق. فهي تفترض سلطة للحكيم وللرجل المتعلّم، وتمضي أبعد كثيراً من فكرة سقراط المتواضعة

المتعلقة بسلطة المعلّم، بوصفها مؤسسة فقط على وعيه بحدوده الخاصة. إن سلطة الدولة في هذه المسائل عرضة لأن تبلغ هدفها، وهو في الواقع، على النقيض التام من هدف سقراط. إنها عرضة لأن تشيع جوّاً من الرضى الذاتي الدجماطيقي، ومن الغرور العقلي الواسع بدلاً من عدم الرضى ذي الطابع النقدي والتطلع نحو التحسين. ولا أعتقد أنه من الضروري التشديد على هذا الخطر الذي نادراً ما يتحقق بوضوح... فحتى مؤلف مثل كروسمان الذي فهم، على ما أعتقد، الروح السقراطية الحقة، يتفق مع أفلاطون في ما يسميه نقد أفلاطون الثالث للأثينيين: فالتربية التي يجب أن تكون مسؤولية الدولة الرئيسية، قد تُركت إلى النزوة الفردية... وهذه مرة أخرى مهمة كان يجب أن يؤتمَن عليها فقط رجل معروف بالاستقامة. إن مستقبل أي دولة إنما يستند على الجيل الأصغر، ولذلك فمن الجنون أن نَترك عقول الأطفال ليشكِّلها الذوق الفردي، وقوّة الظروف. ولقد سببت سياسة عدم تدخل الدولة كارثة مماثلة فيما يتعلَّق بالمعلّمين ونُظَّار المدارس والمحاضرين السوفسطائيين..»لكن سياسة عدم تدخل الدولة الأثينية، التي انتقدها كل من كروسمان وأفلاطون، كان لها نتيجة لا تُقدَّر بثمن من حيث تمكين محاضرين معينين من السوفسطائيين من ممارسة التعليم، وعلى رأسهم أعظمهم جميعاً، سقراط. وعندما سقطت هذه السياسة فيما بعد، كانت النتيجة موت سقراط. وينبغي أن يكون هذا تنبيهاً بأن رقابة الدولة في مثل هذه الأمور يُعد أمراً خطيراً، وأن النداء من أجل «رجل الاستقامة الحق» قد يؤدّي ببساطة إلى إلغاء الأفضل. (ويعدُّ الإلغاء الحالي لبرتراند رسل حالة لصيقة الصلة بالموضوع). ولكن في ما يتعلّق بالمبادئ الأساسية، لدينا هنا مثال عن فكرة مسبقة

ضاربة جذورها أن السبيل الوحيد لسياسة عدم التدخل[1] هو مسؤولية الدولة الكاملة... وإنني لعلى قناعة بالتأكيد بأن مسؤولية الدولة أن ترى مواطنيها يتلقون تربية تمكّنهم من المشاركة في حياة المجتمع، ومن الاستفادة من أية فرصة لتنمية مصالحهم الخاصة ومواهبهم؛ كما يتعيَّن على الدولة بالتأكيد أن تفهم (كما يشدِّد كروسمان بحق) أن عدم قدرة الفرد على الدفع لا ينبغي أن تحرمه من الدراسات العليا. وهذا يخصُّ، فيما أعتقد، وظائف الدولة الحمائية. ومع ذلك فالقول إن «مستقبل الدولة إنما يعتمد على الجيل الأصغر، وإنه لأجل ذلك من الجنون أن نسمح لعقول الأطفال أن تتشكَّل وفقاً للذوق الفردي»، يبدو لي أنه يفتح باباً واسعاً إلى الشمولية. إذْ لا ينبغي أن نستشهد باستخفاف بمصلحة الدولة كي ندافع عن تدابير قد تعرِّض للخطر أكثر أشكال الحرية قيمة، ألاَ وهي الحرية الفكرية. وعلى الرغم من أنني لا أدافع عن «سياسة عدم التدخل فيما يتعلَّق بالمعلّمين ونُظّار المدارس»، إلاّ أنني أعتقد بأن هذه السياسة أهم بما لا يُقاس لسياسة ديكتاتورية تعطي موظفي الدولة كامل القوّة لتشكيل العقول، ولمراقبة تدريس العلوم، وهي بذلك تساند السلطة المربية للخبير بسلطة الدولة، مخرِّبة العلم بالممارسة المعتادة لتدريسه بوصفه عقيدة سلطوية، ومحطِّمة الروح العلمية للبحث، روح البحث عن الحقيقة، كمقابل للاعتقاد في ملكيتها (أي الحقيقة).

ولقد حاولت أن أبيِّن أن عقلانية سقراط كانت ذات نزعة مساواتية وفردانية أساساً، وأن عنصر الشمولية المتضمنة فيها كان قد اختزل إلى

(1) وخصوصاً عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلّا بمقدار ما يكون ذلك التدخل ضرورياً لصيانة الأمن وحقوق الملكية الشخصية. (المترجم)

أدنى حدّ بتواضع سقراط الفكري واتجاهه العلمي. أمّا عقلانية أفلاطون فهي تختلف عنها أشدّ الاختلاف. حيث إن «سقراط» الأفلاطوني في الجمهورية هو تجسيد للنزعة السلطوية الكاملة. (فحتى ملاحظته التي تنتقص من قَدْر نفسه لم تستند إلى معرفة بنواحي القصور فيه، وإنما بالأحرى إلى طريقة تهكّمية لتقرير تفوقه). لم يكن هدفه التربوي إيقاظ مَلَكَة النقد الذاتي على وجه العموم. وإنما هو بالأحرى، تلقين - تشكيل العقول والأرواح التي (وأكرّر اقتباساً من القوانين) «تصبح بطول العادة، غير قادرة تماماً على فعل أي شيء باستقلالية».

وفكرة سقراط العظيمة عن المساواة والتحرّر أنه من الممكن الجدل مع العبد، وأن هناك ربطاً عقلياً بين الرجل والرجل، وسيلة كونية للفهم المتبادل، أقصد «العقل»، هذه الفكرة قد استُبدِلت بمطلب الاحتقار التربوي للطبقة الحاكمة مقترناً بأشدّ أنواع الرقابة إحكاماً، حتى على المناقشات الشفهية.

ولقد شدَّد سقراط على أنه لم يكن في حوزته الحقيقة، وإنما على أنه كان مُنَقِّباً، وباحثاً، ومحبّاً للحقيقة. ولقد تمَّ التعبير عن هذا، كما أوضحه، باللفظ «فيلسوف»، أي، المحب للحكمة، والباحث عنها، كمقابل لـ«السوفسطائي»، أي الرجل الحكيم مهنياً. ولو أنه ادَّعى في أي وقت أنه يتعيَّن على رجال الدولة أن يكونوا فلاسفة، لكان قد عنى بذلك فقط أن يُلقي عليهم بمسؤولية زائدة، ألا وهي أَن يكونوا باحثين عن الحقيقة، وواعين بحدودهم.

كيف اهتدى أفلاطون إلى هذا المذهب؟ يبدو، من الوهلة الأولى، أنه لَمْ يعدّله على الإطلاق، عندما طالب بأن تؤول سلطة الدولة إلى الفلاسفة، وخصوصاً لأنه عرّف الفلاسفة، مثله في ذلك مثل سقراط،

بأنهم محبون للحقيقة.لكن التغيّر الذي أحدثه أفلاطون يُعَدُّ في الحقيقة مروعاً. فمحبه لم يعد الباحث الأكثر تواضعاً، وإنما هو المالك المتغطرس للحقيقة. فالمجادل المدرب، هو القادر على الحَدْس العقلي، أعني على الرؤية، والاتصال بالصور أو المُثُل السماوية الخالدة. والذي يحتل مكانة عالية فوق البشر العاديين جميعاً، هو «شبيه بإله؛ إنْ لم يكن.. مقدّساً»، في كل من حكمته وقوته. إِذْ إن فيلسوف أفلاطون المثالي يقترب من كلية العلم وكلية القدرة معاً. إنه الفيلسوف - الملك. ومن الصعوبة بمكان، كما أعتقد، أن نتصور تعارضاً أكبر من ذلك الذي بين المثال السقراطي والأفلاطوني للفيلسوف. إنه التعارض بين عالمَيْن - عالم المتواضع المتفرِّد العقلاني، وعالم الشمولي نصف الإله.

ويثير مطلب أفلاطون الذي يدعو إلى أن الرجل الحكيم، مالك الحقيقة، يجب أن يحكم، «الفيلسوف المؤهل تماماً» - يثير في الواقع مشكلة اختيار وتربية الحكام. وقد يمكن أن تحل هذه المشكلة ببساطة، وفقاً لنظرية شخصانية خالصة (كمقابل لنظرية مؤسساتية) عن طريق إعلان أن الحاكم الحكيم سيكون في حكمته حكيماً بالقدر الكافي كي يختار الرجل الأفضل لخلافته. ومع ذلك لن يكون هذا مدخلاً مرضياً تماماً للمشكلة... فالكثير جداً سيعتمد على ظروف يتعذَّر التحكُّم فيها، فقد يحطم حادث في المستقبل استقرار الدولة. ولكن يجب أن تؤدّي محاولة التحكُّم في الظروف، والتنبؤ بما قد يحدث، والاستعداد له، إلى استبعاد الحلّ الشخصي الخالص، وأن نستبدل به حلاً مؤسساتياً... وكما ذُكر بالفعل، ينبغي دائماً أن تقود محاولة التخطيط للمستقبل إلى النزعة المؤسساتية.

5

ويمكن أن توصف المؤسسة التي يتعيَّن أن تعتني بقادة المستقبل بأنها الإدارة التعليمية للدولة. فهي المؤسسة الأكثر أهمية بكثير، من وجهة نظر سياسية خالصة، في مجتمع أفلاطون... إنها تمسك بمفاتيح القوّة... ولهذا السبب وحده يتعيَّن أن يكون واضحاً أن المراتب الأعلى للتربية على الأقل يجب أن تخضع للتحكم المباشر من قبل الحكّام. ولكن ثَمّة أسباب أخرى إضافية لذلك. أهمها، كما يقول كروسمان: إن «الخبير فقط و.... الرجل الذي اختبرت أمانته»، وهما اللذان من وجهة نظر أفلاطون يعنيان فقط الخبراء الأكثر حكمة، أي الحكّام أنفسهم، يمكن أن توكَل إليهم عن ثقة مهمة الإعداد النهائي لحكماء المستقبل بإدخالهم في الأسرار العليا للحكمة. ويتحقّق ذلك قبل كل شيء بالنسبة للجدل، أي فن الحَدْس العقلي، وتصور الأصول الإلهية، والصور أو المُثُل، وكشف النقاب عن السرّ الأعظم الذي يكمن خلف ظواهر الحياة اليومية للإنسان العادي.

فما هي مطالب أفلاطون المؤسساتية المتعلقة بهذه الصورة العليا من التربية؟ إنها حقاً مدهشة. فهو يطالب بأن يقبل فقط هؤلاء الذين تخطوا المراحل الأولى من العمر. «عندما تبدأ قوتهم الجسدية في الأفول، وعندما يكونون فوق عمر الواجبات العامة والعسكرية، حينئذٍ، وفقط حينئذٍ، ينبغي أَنْ يُسمَح لهم أن يدخلوا ساعة يشاؤون المجال المقدّس...» أي، مجال الدراسات الجدلية العليا. وتعليل أفلاطون لهذه القاعدة المدهشة واضح بشكل كافٍ فهو يخشى قوّة الفكر: «كل الأشياء العظيمة خطرة». إنها الملاحظة التي بها يُدخل العقيدة بأنه يخشى من تأثير الفكر الفلسفي الذي قد يُمَارس على العقول التي

ليست على شفا العمر المتقدم في السن. (وهو يضع ذلك على لسان سقراط، الذي مات دفاعاً عن حقه في المناقشة الحرة مع الأصغر سناً). ولكن هذا هو بالضبط ما ينبغي أن نتوقَّعه إِذا تذكَّرنا أن هدف أفلاطون الأساسي كان إيقاف التغيّر السياسي، وفي شبابهم سيقاتل أعضاء الطبقة العليا، أمَّا عندما يطعنون في السن بحيث لا يمكنهم التفكير باستقلالية، فإنهم سيتحوّلون إلى طلاب دجماطيقيين يتشرَّبون الحكمة والسلطة لكي يصبحوا بدورهم حكماء، وليسلموا حكمتهم ومذهب الجماعية والشمولية إلى أجيال المستقبل.

ومن المُثير أن أفلاطون، في فقرة تالية وأكثر إحكاماً،في محاولة أن يرسم الحكام في أنصع صورة، يعدّل اقتراحه. فهو يسمح الآن لحكماء المستقبل أن يبدأوا دراساتهم الجدلية الإعدادية في سن الثلاثين، مشدّداً بالطبع على «الحاجة إلى الحذر الشديد»، وأخطار «التمرد أو العصيان الذي يفسد العديد من الجدليين»، وهو يطالب بأن «يتحلَّى أولئك الذين قد يسمح لهم باستخدام الحجج بخصال «الانضباط والاتزان». ويساعد هذا التغيير بالتأكيد على تحسين الصورة... بَيْدَ أن الاتجاه الأساسي لم يتغيّر... ذلك لأننا نسمع، عند متابعة هذه الفقرة، أن قادة المستقبل لا ينبغي أن يبدأوا في الدراسات الفلسفية العليا – في الرؤية الجدلية لجوهر الخير – قبل أن يصلوا، بعد مرورهم بالعديد من الاختبارات والإغراءات، إلى سنّ الخمسين..

هذه هي تعاليم الجمهورية. ويبدو أن محاورة بارمنيدس تشتمل على رسالة مشابهة، لأن سقراط هنا يوصَف بأنه رجل شاب ألمعي وضع نفسه في مأزق خطير بعد أن عمل بنجاح على سبيل الهواية بالفلسفة الخالصة، عندما طُلب منه أن يقدِّم تعليلاً لمشكلات نظرية

المُثُل الأكثر دقة. وقد طرده بارمنيدس العجوز معاتباً إياه عتاباً رقيقاً بأنه يجب عليه أن يدرِّب نفسه ببراعة أكثر على فن التفكير المجرَّد قبل أن يغامر مرة أخرى بالدخول في مجال الدراسات الفلسفية العليا. ويبدو كما لو أننا قد تلقينا هنا (ضمن أشياء أخرى) إجابة أفلاطون - «فحتَّى سقراط كان فيما مضى صغيراً جداً على فن الجدل.» - لتلاميذه الذين أزعجوه من بداية اعتبرها مبتسرة. فما هو السبب الذي جعل أفلاطون لا يرغب في أن يكوِّن لقادته روح المبادرة أو الأصالة؟ الإجابة، كما أعتقد، واضحة. إنه يكره التغيّر ولا يريد أن يفهم أن تصحيح الأوضاع قد يصبح ضرورياً...لكن هذا التفسير لاتجاه أفلاطون لا يمضي بعيداً بدرجة كافية، فنحن نواجه هنا، في الواقع، بصعوبة أساسية لمبدأ القائد. فالفكرة الحقيقية لاختيار أو تعليم قادة المستقبل متناقضة ذاتياً. وقد يمكنك حل المشكلة، وإلى درجة ما، في مجال التفوّق الجسدي. إذْ ربما لا نواجه صعوبة في التحقق من اللياقة البدنية أو الشجاعة الجسدية. ولكن سر التفوق العقلي هو روح النقد، إنه الاستقلال العقلي. ويؤدّي هذا إلى صعوبات ينبغي أن نبرهن على أنها لا يمكن تذليلها بالنسبة لأي نوع من أنواع النزعة السلطوية. فالسلطوي سيختار عموماً أولئك الذين يطيعونه، ويُصدِّقونه، ويستجيبون لتأثيره. ولكن بفعله هذا يكون قد حصر نفسه في اختيار أشخاص متوسطي القدرة. لأنه يستبعد أولئك الذين يتمرَّدون، ويتشككون، ويتجرأون على مقاومة تأثيره. فلا يمكن لسلطة أن تسمح أبداً بأن يكون الشجعان عقلياً، أي أولئك الذين يتجرأون على تحدي سلطتها، هم النموذج الأكثر قيمة. فلسوف تظلُّ السلطات، بالطبع، مقتنعة دائماً بقدرتها على اكتشاف روح المبادأة. ولكن ما يعنونه بهذا هو فقط إدراك سريع لنواياهم، ولسوف

يظلون إلى الأبد غير قادرين على فهم الاختلاف. (وربما ندرك هنا سرّ الصعوبة الخاصة باختيار القادة العسكريين الأكفَّاء. إن مطالب النظام العسكري تضخم الصعوبات التي تناقش، بينما طرق التقدّم العسكري تؤدّي عادة إلى عزل هؤلاء الذين يتجرأون على التفكير لأنفسهم فيستبعدون عادة. فلا شيء أقل صحة، فيما يتعلَّق بالمبادأة العقلية، من الفكرة التي تدعو إلى أن أولئك الذين يكونون مخلصين في الطاعة سيكونون أيضاً مخلصين في القيادة. وتنشأ صعوبات مماثلة إلى حدّ بعيد في الأحزاب السياسية: «فالرجل المطيع» لقائد الحزب نادراً ما يكون الخليفة الكفؤ...).

ولعلَّ الأمر يُفضي بنا هنا،إلى نتيجة على جانب ما من الأهمية، وإلى نتيجة أخرى يمكن تعميمها. إنه لمن الصعوبة بمكان تصميم مؤسسات من أجل اختيار البارزين. فقد يعمل الانتخاب المؤسساتي بطريقة مرضية للغاية لتحقيق بعض تلك الأهداف التي كان أفلاطون قد ذكرها، أي كبح التغيّر. ولكنه لن يعمل أبداً بطريقة مرضية، إِذا طلبنا أكثر من ذلك، فهو سيميل دائماً إلى استبعاد روح المبادرة والأصالة، وبتعميم أكثر، الكفاءات غير العادية وغير التقليدية. ولا يعدُّ هذا نقداً للنزعة المؤسساتية السياسية، وإنما هو فقط يعيد تأكيد ما سبق أَنْ قيل من أنه ينبغي علينا دائماً أن نهيئ أنفسنا لأسوأ القُوَّاد، على الرغم من أننا نحاول، بالطبع، أن نحصل على أفضلهم. وكذلك يعد هذا نقداً للاتجاه الذي يسعى إلى إلقاء العبء على المؤسسات، وخصوصاً المؤسسات التربوية، بتكليفها بالمهمة المستحيلة لانتخاب الأفضل، ولا يجب أبداً أن يكون ذلك مهمتها. إِذْ يحوّل هذا الاتجاه نظامنا التربوي إلى مُقرَّر عرقي ويتحوّل مقرّر الدراسات إلى حاجز عرقي. فبدلاً من تشجيع

الطالب على تكريس نفسه لدراساته من أجل التحصيل، وبَدَلاً من تشجيعه على الحب الحقيقي لموضوعه وللبحث، فإننا نشجِّعه على الدراسة من أجل مستقبله الشخصي. ونقوده إلى أَنْ يكتسب فقط تلك المعرفة التي تكون نافعة في اجتيازه للعقبات التي ينبغي أن يزيلها من أجل تقدمه. وبعبارة أخرى، حتى في مجال العلم، تكون مناهجنا للانتخاب مستندة إلى مناشدة طموح شخص ذي شكل فجٍّ إلى حدّ ما. (وهو رد فعل طبيعي لهذه المناشدة إِذا كان الطالب التوّاق للعلم يُنظر إليه بارتياب من قبل زملائه).

أمَّا المطلب المستحيل للانتخاب المؤسساتي للقادة العقلانيين فيعرِّض للخطر ليس فقط مصير العلم، بل أيضاً الذكاء.

ولقد قيل بحق، إن أفلاطون كان المخترع لمدارسنا الثانوية، ولجامعاتنا. ولا أعرف الحجّة الأفضل لوجهة نظر تفاؤلية للجنس البشري، ولا برهان أفضل لحبهم الجارف للحقيقة وآداب السلوك، ولأصالتهم وصلابتهم وصحّتهم، من حقيقة أن هذا النظام التربوي المخرِّب لم يدمِّرهم تماماً. فعلى الرغم من خيانة العديد من قادتهم، يوجد فعلاً عدد، من الكبار والصغار، المهذبين والأذكياء، والمنكبين على أعمالهم. يقول صمويل بتلر Samuel Butler: «إنني أتعجَّب أحياناً كيف كان ذلك العمل المزعج المرتكب غير محسوس بشكل أوضح، وكيف أن الرجال والنساء، الشباب والشابات قد نشأوا حسَّاسين وخيّرين كما كانوا، على الرغم من المحاولات التي بُذلت عن عمد لطمس وإعاقة نموهم. فالبعض تلقَّى الأذى من دون ريب، مما نتج منه معاناتهم حتى نهاية حياتهم، ولكن الكثير منهم بدا صغيراً وليس أسوأ، أمَّا البعض الآخر فكان الأفضل. ويرجع السبب في ذلك على ما يبدو

إلى أن الغريزة الطبيعية للشبان في أغلب الأحوال قد تمرَّدت بشكل مطلق ضد تدريبهم، وأنه مهما فعل المعلِّمون فلن يستطيعوا أبداً أن يرغموهم على الانتباه له».

وربما يُشار هنا إلى أن أفلاطون، في الممارسة، لم يبرهن على أنه ناجح تماماً بوصفه ناخباً للقادة السياسيين. إنني لا أقصد حقيقة النتيجة المخيبة للآمال لتجربته مع ديونيس الأصغر طاغية سيراقوسة، بقدر ما أقصد مشاركة أكاديمية أفلاطون في حملة ديو Dio الناجحة ضد كاليبوس Callipus الذي أضحى من أكثر رفاق ديو مدعاة للثقة. وبعد أن نصَّب ديو نفسه طاغية على سيراقوسة أمر بقتل هيراقليطس، حليفه (وربما منافسه). وبالاختصار بعد ذلك بقليل قُتِل هو نفسه من قبل كاليبوس الذي اغتصب عرش الطاغية، وفقده بعد ثلاثة عشر شهراً (ولقد قُتِل بدوره من قبل الفيلسوف الفيثاغوري لبتين Leptines..)لكن هذه الحادثة لم تكن الأولى من نوعها في مهنة أفلاطون كمعلّم... إِذْ نصَّب كليركس Clearchus، أحد أتباع أفلاطون وإيزوقراط نفسه طاغية على هيراقليا بعد تظاهره بأنه قائد ديموقراطي، ولقد قتله قريبه، كيون Chion، وهو عضو آخر في أكاديمية أفلاطون. (ولا يمكننا أن نعرف كيف تطوَّرت أحوال كيون، الذي يصنفّه البعض بأنه مثالي، لأنه سرعان ما قتل). إن هذه التجارب، وتجارب أخرى قليلة مماثلة لأفلاطون (الذي تباهى بعد تسعة عشر طاغية على الأقل من بين تلاميذه وشركائه السابقين) إنما تلقي الضوء على الصعوبات الخاصة المرتبطة باختيار الرجال الذين يُقلّدون السلطة بقوّة مطلقة. فمن الصعوبة بمكان أن نعثُر على رجل لن تتعرَّض شخصيته للفساد من جراء ذلك. وكما يقول اللورد أكتون – كل قوّة تفسد، والقوّة المطلقة تفسد على نحو مطلق.

بالاختصار، كان برنامج أفلاطون السياسي مؤسساتي أكثر منه شخصاني، ولقد تمنَّى أن يوقف التغيّر السياسي، وكان على التحكُّم أن يكون تربوياً ومؤسساً على نظرة سلطوية في التعليم - على سلطة الخبير الأكثر علماً و»الرجل المختبرة أمانته». هذا هو ما فعله أفلاطون بمطلب سقراط بأن يكون السياسي المسؤول محباً للحق وللحكمة أكثر من كونه خبيراً، وأنه يكون حكيماً فقط لو أنه عرف حدوده.

الفصل الثامن

الملك الفيلسوف

ولسوف تشيد الدولة النُّصُب التذكارية... كي تحتفل بذكراهم، ولسوف تُقدّم لهم الأضحية كأنصاف آلهة... كرجال مُنعمّين بنعمةٍ إلهية، وأشباه آلهة

أفلاطون

إن التعارض بين العقيدة الأفلاطونية والسقراطية أكبر مما قد بيَّنته حتى الآن. فلقد قلت: أن أفلاطون اتبع تعريف سقراط للفيلسوف. إِذْ نقرأ في الجمهورية: «على مَنْ نطلق اسم الفلاسفة الصادقين؟- على أولئك الذين يحبون الصدق.» كما نقرأ في الجمهورية أنه هو نفسه ليس صادقاً كل الصدق عندما يصوغ هذه العبارة. وهو لم يعتقد حقيقة فيها، لأنه يعلن بفظاظة في مواضع أخرى أن أحد الامتيازات الملكية للملك أن يفيد تمام الفائدة من استخدام الكذب والخداع: «فمن مهام حكام المدينة، قبل غيرهم، أن يقولوا الكذب، خادعين كلاً من أعدائهم ومواطنيهم على حدٍّ سواء من أجل مصلحة المدينة، ولا ينبغي لأي شخص أَنْ يمسّ هذا الامتياز».

يقول أفلاطون «لمصلحة المدينة»: ونجد مرة أخرى أن الاحتكام

إلى مبدأ المنفعة الجمعية هو الاعتبار الأخلاقي النهائي. إذْ تهيمن الأخلاق الاستبدادية على كل شيء، حتى على تعريف مثال الفيلسوف. ولا نكاد نكون في حاجة إلى ذكر أنه، عن طريق مبدأ النفعية السياسية نفسه، يُرغَم المحكوم على قول الحقيقة. «فلو قبض الحاكم على أي شخص آخر بتهمة بالكذب.. حينئذ سيعاقبه على إدخال عادة تؤذي سمعة المدينة وتعرِّضها للخطر..» فقط بهذا المعنى غير المتوَّقع بعض الشيء، يكون الحكام الأفلاطونيون - الملوك الفلاسفة- محبين للحقيقة.

1

ويوضح أفلاطون تطبيق مبدئه هذا الخاص بالنفعية الجمعية على مشكلة المصداقية بمثال الطبيب. والمثال مختار بعناية، لأن أفلاطون يحب أن يتصوَّر رسالته السياسية على أنها المداوية أو المنقذة للجسد العليل للمجتمع. وبصرف النظر عن هذا، فإن التداوي الذي يعزوه للدواء إنما يلقي الضوء على السمة الاستبدادية لمدينة أفلاطون، حيث مصلحة الدولة تسيطر على حياة المواطن من المهد إلى اللحد. ويفسِّر أفلاطون الدواء بوصفه شكلاً من أشكال السياسة، أو كما يعبِّر عن ذلك بنفسه، أنه «ينظر إلى اسقيلبوس، إله الطب، بوصفه سياسياً. «فهو يوضّح أن فنّ الطب لا يجب أن تكون مهمته إطالة الحياة ولكن فقط مصلحة الدولة. «في جميع المجتمعات المحكومة بطريقة ملائمة، يكون لكلِّ رجل عمله الخصوصي المحدّد له في الدولة. وهذا ما ينبغي عليه أن يفعله، وليس لدى المرء الوقت الذي ينفق فيه حياته في الوقوع فريسة المرض وتلقي العلاج. وبناء على ذلك «ليس من حقّ الطبيب أن يسهر على صحة رجل لا يمكنه أن يؤدّي واجباته العادية؛

لأن مثل هذا الرجل عديم النفع لنفسه وللدولة». ويُضاف إلى هذا اعتبار أن مثل هذا الرجل قد يكون له «أطفال من المحتمل أن يكونوا مرضى بالمثل». ومن الممكن أن يصبحوا أيضاً عبئاً على الدولة. (إن أفلاطون، في عمره المتقدم، يذكر الطبّ بمزاج شخصي أكثر، على الرغم من بغضه المتزايد للنزعة الفردية. فهو يشكو الطبيب الذي يتعامل حتى مع المواطنين الأحرار كما لو كانوا عبيداً، مُصدراً أوامره كطاغية، إرادته بمثابة قانون، ويندفع بعدئذ نحو المريض - العبد التالي، وهو يدعو إلى معاملة طبية أكثر تهذيباً وصبراً، على الأقل، بالنسبة إلى أولئك الذين ليسوا عبيداً). وفيما يتعلّق بحق استعمال الكذب والخداع ينبِّه أفلاطون إلى أن هذا «نافع كطب فقط»، بَيْدَ أن حاكم الدولة، كما يشدِّد أفلاطون، لا يتعيَّن عليه أن يتصرَّف مثل بعض أولئك «الأطباء العاديين» الذين ليس لديهم الشجاعة لإعطاء أدوية قوية. فالملك الفيلسوف، المحب للحقيقة، بوصفه فيلسوفاً، يتعيَّن عليه، كملك، أن يكون «رجلاً أكثر شجاعة»، لأنه يتعيَّن عليه أن يكون عازماً على «إعطاء المزيد والمزيد من الأكاذيب والخدع»، ويسارع أفلاطون إلى إضافة «لمصلحة المحكوم»، والذي يعني، كما سبق أن عرفنا، وكما علمنا هنا مرة أخرى من إشارة أفلاطون إلى الطب، «مصلحة الدولة». (لاحَظَ كانط ذات مرة بروح مغايرة تماماً أن العبارة «المصداقية هي أفضل سياسة» فلا نزاع حولها).

فما نوع الأكاذيب التي فكَّر فيها أفلاطون وهو يحضُّ حكامه على استخدام دواءٍ قوي؟ يؤكِّد كروسمان بحق أن أفلاطون يعني «الدعاية، فن التحكم في سلوك.. الغالبية العظمى من المحكومين». ولقد فكّر أفلاطون بالتأكيد في أول الأمر؛ ولكن عندما يقترح كروسمان أن

المراد من أكاذيب الدعاية كان فقط الاستهلاك المحلي للمحكومين، في حين يتعيَّن على الحكام أن يكونوا أهل فكرٍ مستنيرين بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فلا يمكنني عندئذٍ أن أوافقه على ذلك. وأعتقد، بالأحرى، أن قطع صلة أفلاطون الكاملة بأي شيء ممثّل لعقلانية سقراط ليس واضحاً في أي مكان أكثر من المكان الذي يعبِّر فيه مرتين عن أمله بأنه قد أمكن استمالة حتى الحكّام أنفسهم، على الأقل بعد أجيال قليلة، ليؤمنوا بكذبه الدعائي الأعظم، أعني تمييزه العنصري، وخرافته المتعلِّقة بالدم والوطن، المعروفة بخرافة المعادن في الإنسان والمولودين في الأرض. ونرى هنا أن مبادئ أفلاطون النفعية والاستبدادية تهيمن على كل شيء، حتى على امتياز الحاكم بمعرفة الحقيقة ومطالبته بذكرها. والباعث على رغبة أفلاطون بأنه يتعيَّن على الحكّام أنفسهم أن يعتقدوا في الكذب الدعائي هو أمله في زيادة تأثيره المأمون، أي تقوية حكم العرق السيد[1]، وفي الأساس، كَبْح كل تغيّر سياسي.

2

ويقدِّم أفلاطون خرافته المتعلّقة بالدم والوطن بتسليم فظّ على أنها احتيال. يقول سقراط في الجمهورية: «حسن إذن، هل في مقدورنا يا تُرى اختلاق إحدى الأكاذيب البسيطة التي ذكرناها بالفعل لتوِّنا؟ وإذا كنا محظوظين فإننا نستطيع بكذبةٍ واحدة كبيرة إقناع حتى الحكام أنفسهم - ولكن بلا شكّ بقية المدينة. «ومن المهم أن نلاحظ استخدام

(1) شعب يزعم أنه متفوق عرقياً على غيره من الشعوب، وأنه بالتالي مؤهَّلٌ لحكمها واستعبادها. (المترجم)

اللفظ «يقنع». أَنْ نقنع شخصاً ما بالاعتقاد في كذبه يعني بإحكام أكثر، أن نضلِّله أو نخدعه، وقد يكون من المناسب أكثر للتهكُّمية الصريحة للفقرة أن نترجم «يمكننا إذا كنا محظوظين، أن نخدع حتى الحُكام أنفسهم». ولكن أفلاطون يستخدم اللفظ «إقناع» كثيراً جداً، وورودها هنا يلقي بعض الضوء على الفقرات الأخرى. وقد يكون من الضروري أن نحذِّر من إمكانية وجود بعض الأكاذيب الدعائية في ذهن أفلاطون في فقرات مماثلة، ولا سيّما حيث يدافع عن فكرته بأن رجل الدولة يجب أن يحكم «بوسيلتي الإقناع والقوّة معاً».

وبعد إعلان «كذبته الكبرى» يعرض أفلاطون، أولاً مقدمة مطوَّلة تشبه إلى حدّ ما المقدمة المطوَّلة التي تسبق اكتشافه للعدالة، وذلك بَدَلاً من الانتقال مباشرة إلى رواية أسطورته؛ وهذا مؤشِّر، كما أعتقد، على شعوره بعدم الارتياح. فيبدو أنه لم يكن يتوقَّع من الاقتراح التالي أن يجد تعاطفاً كبيراً من قرائه. والأسطورة نفسها تقدِّم فكرتين. الأولى: هي أن نقوّي الدفاع عن الوطن الأم؛ وهي الفكرة التي تدعو إلى أن يكون محاربو المدينة من أهلها «مولودين في أرض وطنهم» ومستعدين للدفاع عن بلدهم التي هي أُمهم. هذه الفكرة القديمة والمعروفة تماماً ليست بالتأكيد سبب تردد أفلاطون (على الرغم من أن صياغته تدفعنا إلى ذلك ببراعة) ومع ذلك فالفكرة الثانية، أي «بقية القصة» هي أسطورة التمييز العنصري: «لقد وضع الله... الذهب في أولئك القادرين على الحكم، ووضع الفضة في المساعدين، والحديد والنحاس في الفلاحين والطبقات المنتجة الأخرى. «وهذه المعادن وراثية، ومن ثمَّ فهي خصائص عنصرية. وفي هذه الفقرة التي يُدخل فيها أفلاطون بتردّدٍ ولأول مرة تمييزه العنصري، يسمح بإمكانية أَنْ

يولد أطفال باختلاط معدن آخر يختلف عن معادن ذويهم، ويجب الاعتراف بأنه هنا إنما يعلن القاعدة التالية: «إذا ولد الأطفال في إحدى الطبقات الأدنى، بخليط من الذهب والفضة فإنهم سيوظَّفون حراساً، و... مساعدين.» بَيْدَ أنه يلغي هذا التنازل في فقرات لاحقة من الجمهورية (وأيضاً من القوانين)، وبصفة خاصة في قصة سقوط الإنسان وفي قصة العدد. وقد أشرنا إليهما جزئياً في الفصل الخامس. ونتعلَّم من هذه الفقرة أنه يتعيَّن أن يُستبعد أي خليط من أحد المعادن الدنيا من الطبقات العليا. ولذلك فإن إمكانية الخليط والتغيّرات المناظرة في المنزلة أو المرتبة إنما تعني فقط الأطفال المولودين في طبقة النبلاء، ولكن مَنْ بهم تخلّف يجب أن يُدفعوا إلى أسفل، لا أن يُرفع أي من المولودين في الطبقات الدنيا إلى أعلى. والطريقة التي يؤدّى بها أي خلط للمعادن إلى الدمار موصوفة في ختام فقرة قصة سقوط الإنسان: «ولسوف يمتزج الحديد بالفضة، والبرونز بالذهب، ولسوف يولَد من هذا الاختلاط التنوع وعدم الانتظام المُنافي للعقل؛ وعندما يولد هؤلاء سينجبون الصراع والعداء. وهذه هي الكيفية التي ينبغي أن نصف بها سلسلة النسب وميلاد النزاع أينما ينشأ». «إن هذا هو المدخل الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى انتهاء أسطورة المولودين في الأرض بنبوءة تهكّمية لساحر خيالي «إن المدينة يجب أن تهلك عندما يكون حارسها الحديد والنحاس».

وأعتقد أن امتناع أفلاطون عن التصريح بعنصريته مباشرة في أكثر صورها تطرفاً، يشير إلى أنه كان يَعْلَم كَمْ كان ذلك سيكون متعارضاً مع الاتجاهات الديموقراطية والإنسانية في عصره.

وإذا اعتبرنا أن تسليم أفلاطون الأعمى بأن أسطورته المتعلِّقة بالدم

والوطن كانت أكذوبة دعائية، حينئذ يمثّل موقف المعلّقين من الأسطورة لغزاً محيراً إلى حدّ ما. إذْ يكتب آدم على سبيل المثال: «بدونها، سيكون التخطيط الحالي للمدينة غير مكتمل. فنحن نحتاج إلى بعض الضمانات لبقاء المدينة دوماً..؛ وما من شيء يساعدنا على مسايرة الأخلاقيات والروح الدينية السائدة في تربية أفلاطون أكثر من اكتشافه أن الضمان هو في الإيمان أكثر منه في العقل». ولعلّني أوافق (على الرغم من أن هذا ليس ما يعنيه آدم تماماً) على أنه ما من شيء يساعدنا على مسايرة الأخلاقيات الشمولية لأفلاطون أكثر من دفاعه عن الأكاذيب الدعائية. ولكنني لا أفهم تماماً كيف يمكن للمعلّق الديني والمثالي أن يعلن، ضمناً، أن الدين والإيمان يكونان على مستوى الكذب الانتهازي. لأن تعليق آدم، في واقع الأمر، يذكّرنا بنزعة هوبز العرفية، بوجهة النظر التي تقرّر أن معتقدات الدين، رغم أنها غير صحيحة، إلّا أنها أكثر الوسائل السياسية نفعاً ولا غنى عنها. ويُبيّن لنا هذا الاعتبار أن أفلاطون، كان، في النهاية، عرفياً أكثر مما يمكن أن يعتقده المرء. إنه حتى لا يتورّع عن تأسيس إيمان ديني بـ«العرف» (ويتعيَّن علينا أن نقدِّره على الصراحة التي اعترف بها أن ذلك مجرّد اختلاق). بينما بروتاغوراس العرفي الشهير كان يعتقد على الأقل أن القوانين، التي هي من صنعنا، قد صيغت بمعاونة إلهام إلهي. ومن الصعوبة بمكان أن نفهم لماذا يخفق أولئك المعلّقين على أفلاطون - الذين أثنوا عليه في حربه ضد عرفية السوفسطائيين المدمِّرة، ولتأسيسه نزعة طبيعية روحية مستندة في نهاية الأمر إلى الدين - في استهجانه لجعل العرف، أو بالأحرى الاختلاق، الأساس النهائي للدين. ففي الواقع، أن موقف أفلاطون من الدين، كما يتضح من «كذبته الملهمة» يطابق عملياً موقف كرييتاس، عمّه المحبّب

إلى نفسه، والقائد اللامع للطغاة الثلاثين الذين أسسوا النظام الدموي المخزي في أثينا بعد الحرب البلوبونيزية. فلقد كان كريتياس، الشاعر، أول مَنْ مجَّد الأكاذيب الدعائية، التي ابتدعها والتي وصفها في أبيات قوية ممتدحاً الرجل الحكيم والبارع الذي ابتدع الدين، لكي «يقنع» الناس، أي يتوعَّدهم للدخول في الطاعة.

«وحينئذٍ، حضرَ فيما يبدو، ذلكَ الرجلُ الحكيمُ البارعُ،

المخترعُ الأولُ للخوفِ من الآلهة..

وحاكَ من نسيجِ خيالهِ قصةً، مَذْهَباً، هو الأكثرُ من بين نوعِه إغراءً،

حاجباً الحقيقة بأستارٍ من المعرفةِ الكاذبة.

فأنبأنا بمقرِّ الآلهةِ المرهوبةِ،

فوقَ، في الأقبيةِ الزرقاءِ الدوّارةِ، التي منها تُدَوّي الرعودُ،

وتتوهجُ أضواءُ البرقِ المخيفةِ، تَبْهُرُ العيونَ...

وهكذا فإنَّه يطوِّقُ الرجالَ بقيودٍ من الخوف، يحيطُهمْ بآلهةٍ في مقاماتٍ طليقةٍ،

وبتعاويذه سبى عقولَهم، وثَبَّط عَزْمَهم،

وتحوَّلت الفوضى إلى قانونٍ ونظام».

فالدين، في رأي كريتياس، ليس سوى فرية كبرى لرجل دولة عظيم وذكي. وآراء أفلاطون تشبه ذلك تماماً بصورة ملفتة للنظر، في كل من مقدمة الأسطورة في الجمهورية (حيث يعترف بفظاظة أن الأسطورة فرية) وفي القوانين حيث يقول: إن تنصيب الطقوس والآلهة يُعدّ «مادة خصبة لمفكِّر عظيم» ولكن هل هذه كل الحقيقة عن موقف أفلاطون الديني؟ وهل كان مجرّد انتهازي في هذا المجال؟ وهل كانت الروح

المختلفة تماماً في أعماله الأولى مجرّد إيحاءات سقراطية؟ ليس ثَمّة وسيلة بالطبع لحسم هذه المسألة بيقين، على الرغم من أنني أشعر، حَدْساً، أنه قد يكون ثَمّة شعور ديني حقيقي أكثر يظهر أحياناً في الأعمال المتأخرة. وأعتقد أنه حيثما تطرَّق أفلاطون إلى الأمور الدينية في علاقتها بالسياسة، فإن انتهازيته السياسية تزيح كل المشاعر الأخرى جانباً. وهكذا يطالبُ أفلاطون، في القوانين بتوقيع أشدّ العقوبة حتى على الأشراف أو الوجهاء، إذا ما انحرفت آراؤهم المتعلِّقة بالآلهة عن تلك التي قرَّرتها الدولة. فيجب أن تُحاكم أرواحهم أمام مجلس ليلي من المحققين، وإذا لم ينكروا، او إذا كرَّروا الإساءة، فإن تهمة الكفر تعني الموت. فهل نسي أن سقراط كان قد سقط ضحية لهذه التهمة ذاتها؟

ولقد أشار أفلاطون في مذهبه الديني المركزي إلى أن المُلهم لهذه المطالب هو بصفة رئيسية مصلحة الدولة أكثر منه الاهتمام بالإيمان الديني ذاته.

فهو يعلّمنا في القوانين، أن الآلهة تعاقب بشدة كلَّ أولئك الذين على الجانب الخاطئ في الصراع بين الخير والشر. وهو صراع يُفسَّر على أنه بين النزعة الجمعية والنزعة الفردية. وهو يصرُّ على أن الآلهة، تولي اهتماماً إيجابياً بالإنسان، فهي ليست متفرِّجة سلبية. كما أن من المستحيل استرضاءها، فلا الابتهالات ولا الأضحية بقادرة على زحزحتها قَيْدَ أُنملة عن فرض العقاب. والمصلحة السياسية خلف هذه التعاليم واضحة، بل إنها وضحت أكثر في مطلب أفلاطون بأنه يجب على الدولة أن تحظر كل شكّ في أي جزء من هذه العقيدة الدينية - السياسية، وعلى وجه الخصوص في عقيدة أن الآلهة لا تمتنع أبداً عن العقاب.

وبالطبع، فإن انتهازية أفلاطون ونظريته في الكذب تجعلان من الصعوبة بمكان أَنْ نؤوِّل ما يقوله. فإلى أي مدى كان يؤمن بنظريته في العدالة؟ وهل كان ملحداً هو نفسه، على الرغم من مطلبه عقاب الملحدين الآخرين (الأقل شأناً)؟ على الرغم من أننا لا يمكن أن نأمل في العثور على إجابة شافية عن أي من هذه الأسئلة، إلّا أنه من الصعوبة بمكان، كما أعتقد، ومن غير السليم منهجياً ألّا نفسر الشكَّ لصالحه، وخصوصاً أنه لا يمكن الشكُّ، في الإخلاص المبدئي لمعتقده بأن ثَمّة حاجة ماسة إلى كَبْح كل تغيُّر. (ولسوف أعود إلى هذا في الفصل العاشر). ولا يمكننا أن نشك، من جهة أخرى، في أن أفلاطون إنما يخضع للحب السقراطي للحقيقة، وهو المبدأ الأكثر أهمية الذي يدعو إلى تقوية حكم طبقة الأسياد.

ومع ذلك، من الأهمية بمكان، أن نلاحظ أن نظرية الحقيقة عند أفلاطون تُعَدُّ أقل تطرفاً بعض الشيء من نظريته في العدالة. فالعدالة، كما رأينا، تُعرَّف، عملياً، بوصفها تلك التي تخدم دولته المستبدة. ولقد كان من الممكن، بالطبع، أن يعرِّف مفهوم الحقيقة بنفس الطريقة النفعية أو البراجماتية. فلقد كان في مقدور أفلاطون أن يقول: إن الأسطورة حقيقية، لأن أي شيء يخدم مصلحة دولتي يتعيَّن تصديقه، ومن ثم يتعيَّن أن يُنعَت بأنه «حقيقي»؛ ولا ينبغي أن يكون ثَمّة معيار آخر للحقيقة.

ولقد اتخذت، في النظرية، خطوة مماثلة بالفعل من قبل أتباع هيجل البراجماتيين، كما اتخذت، في الممارسة، من قبل هيجل نفسه وأتباعه العنصريين. بَيْدَ أن أفلاطون بروح سقراطية اعترف بصراحة أنه كان

كاذباً، والخطوة التي اتخذت من قبل مدرسة هيجل لم تكن لتخطر أبداً كما أعتقد، على بال أيٍّ من رفاق سقراط.

3

ونكتفي بهذا القدر عن الدور الذي لعبته فكرة الحقيقة في مدينة أفلاطون الفاضلة. ولكن بعيداً عن العدالة والحقيقة، لا زال علينا أن نفحص بعض الأفكار الإضافية مثل الخير، والجمال، والسعادة، إذا كنا راغبين في أن نزيل الاعتراضات التي أُثيرت في الفصل السادس، على تأويلنا لبرنامج أفلاطون السياسي بأنه شمولي صرف، وبأنه مستند إلى نزعة تاريخانية. ويمكن أن يُصَاغ مدخل لمناقشة هذه الأفكار، وأيضاً فكرة الحكمة، التي كانت قد نوقشت جزئياً في الفصل السابق، بالنظر في النتيجة السلبية إلى حدّ ما التي توصَّلنا إليها من مناقشتنا لفكرة الحقيقة. لأن هذه النتيجة تُثير مشكلة جديدة: لماذا يطالب أفلاطون بأنه يجب على الفلاسفة أن يكونوا ملوكاً، أو على الملوك أن يكونوا فلاسفة، إذا كان يعرف الفيلسوف بأنه محب للحقيقة، مصرَّاً، من جهة أخرى، على أنه يتعيَّن على الملك أن يكون «شجاعاً أكثر» وأن يستعين بالكذب؟.

الإجابة الوحيدة على هذا السؤال هي، بالطبع، أن أفلاطون يعني، في الواقع، شيئاً مختلفاً تماماً عندما يستخدم اللفظ «فيلسوف». ولقد رأينا حقاً، في الفصل السابق أن فيلسوفه ليس الباحث المخلص عن الحكمة، بل المالك المتغطرس لها. فهو رجل متعلِّم، عاقل، ولذلك، فما يطالب به أفلاطون هو حكم الطبقة المتعلّمة - السوفوقراسية sophocracy، لو جاز لي أن أستخدم هذا التعبير. ولكي يتسنَّى لنا فهم

مطلبه هذا، يتعيَّن علينا أن نحاول العثور على نوع الوظائف التي تُغري حاكم مدينة أفلاطون أن يكون مالكاً للمعرفة، أو «فيلسوفاً مؤهَّلاً تمام التأهيل» كما يقول أفلاطون. ويمكن تقسيم الوظائف محل النظر إلى مجموعتين رئيسيتين، أعني تلك المرتبطة بتأسيس الدولة، وتلك المرتبطة بالحفاظ عليها.

4

أولى الوظائف وأكثرها أهمية للملك الفيلسوف هي أنه المنشئ والمشرِّع للمدينة. ولعلَّه يكون واضحاً لماذا يحتاج أفلاطون فيلسوفاً لهذه المهمة؟ فحتى تكون الدولة مستقرة، ينبغي أن تكون نسخة طبق الأصل للصورة أو المثال المقدّس للدولة. بَيْدَ أن الفيلسوف وحده هو الحاذق كلية في أرقى العلوم، وفي الجدل، وهو القادر على أن يرى، وعلى أن يستنتج، الأصل المقدّس. وتلقى هذه النقطة الكثير من الاهتمام في ذلك الجزء من الجهورية الذي يعرض فيه أفلاطون حُجَجَه عن سيادة الفلاسفة. فالفلاسفة «يحبون أن يروا الحقيقة»، والمحب الصادق يجب دائماً أن يرى الكل، وليس مجرّد الأجزاء. وهكذا فهو لا يحب، كما يفعل الناس العاديون، الاشياء المحسوسة و»أصواتها وألوانها وأشكالها الجميلة»، وإنما هو يريد «أن يرى، وأن يبدي إعجابه بالطبيعة الحقَّة للجمال» - صورة أو مثال الجمال. وبهذه الطريقة يعطي أفلاطون للمصطلح «فيلسوف» معنى جديداً، بأنه المحبُّ والرائي للعالم المقدَّس، للصور والمُثُل. فالفيلسوف، في حدِّ ذاته، هو الرجل الذي قد يصبح المؤسِّس للمدينة الفاضلة: «والفيلسوف الذي يتسامى إلى الإلهي المقدَّس قد يغمره الحافز لتحقيق رؤياه السماوية»، للمدينة المثالية، ولمواطنيه المثاليين. فهو مثل المخطِّط أو الرسام الذي «يتخذ

من الإلهي نموذجاً له» فالفلاسفة الحقيقيون وحدهم هم الذين يمكنهم «وضع التصميم الأساسي للمدينة»، لأنهم وحدهم الذين يمكنهم أَنْ يروا الأصل، وأَنْ ينسخوه، «يجعل أعينهم تطوف ذهاباً وإياباً، من النموذج إلى الصورة، والعودة من الصورة إلى النموذج».

ومثل الرسام يجب أَنْ يتلقَّى الفيلسوف العون من نور الخير والحكمة. ولسوف نضيف ملاحظات قليلة لهاتين الفكرتَيْنِ وعن دلالتهما بالنسبة للفيلسوف في وظيفته كمؤسس للمدينة.

ومثال أفلاطون للخير هو الأعلى في مرتبة الصور. إنه شمس العالم السماوي للصور أو المُثُل، الذي لا يسكب النور على كل الأعضاء الآخرين فحسب، وإنما هو المصدر الأول لوجودها. وهو أيضاً المصدر أو السبب لكل معرفة ولكل حقيقة. وهكذا فلا غنى للجدلي عن قوّة رؤية، وتقدير، ومعرفة الخير. ولأنه الشمس ومصدر الضوء في عالم الصُوَر، فإنه يمكّن الفيلسوف - الرسام من أن يدرك أجسامه. ولذلك فإن وظيفته هي الأكثر أهمية بالنسبة لمؤسس المدينة. بَيْدَ أن هذه المعلومة الصورية الخالصة هي كل ما يحصل عليه. إِذْ لا يلعب مثال أفلاطون للخير في أي مكان دوراً أخلاقياً أو سياسياً مباشراً أكثر، ولم نسمع أبداً أيَّ المآثر تكون خيّرة، أو تنتج الخير بصرف النظر عن مجموعة المبادئ الأخلاقية الجمعية المعروفة جيداً التي أدخلت تعاليمها من دون استعانة بمثال الخير. ولا تُثري معلوماتنا الملاحظات التي تقرِّر أن الخير هو الغاية، وأنه مرغوب من كل إنسان. ولا تزال هذه الصعوبة الفارغة ملحوظة أكثر في محاورة فيلوبوس حيث يُعرف الخير بمثال «الاعتدال» أو «الوسط». وعندما أقرأ التقرير الذي يقول

إن أفلاطون، في محاضرته الشهيرة «في الخير»، خَيَّب أمل المستمع غير المتعلِّم بتعريفه الخير «كفئة المحدد المدرك بوصفه وحدة»، فإن تعاطفي حينئذٍ يكون مع المستمع. ويقول أفلاطون بصراحة في الجمهورية إنه لا يستطيع أن يفسِّر ما يعنيه بـ «الخير». والاقتراح العملي الوحيد الذي نحصل عليه دائماً هو المشار إليه في بداية الفصل الرابع - بأن الخير هو كل شيء يصون، والشرّ هو كل شيء يؤدّي إلى الفساد أو الانحطاط. (ومع ذلك لا يبدو أن «الخير» هنا هو مثال الخير، وإنما هو بالأحرى خاصية للأشياء التي يجعلها تشبه المُثُل). وبناء على ذلك، الخير هو حالة الأشياء غير المتغيّرة، المكبوتة، إنها حالة الأشياء الساكنة.

ولا يبدو أن هذا يحملنا بعيداً عن نزعة أفلاطون الشمولية، ويؤدّي تحليل أفلاطون لـ «مثال الحكمة» إلى نتائج مخيبة للآمال بالمثل. فالحكمة، كما رأينا، لا تعني بالنسبة لأفلاطون التبصُّر السقراطي بالحدود الخاصة بالمرء، كما لا تعني ما قد يتوقَّعه معظمنا، من اهتمام ودود وتفهّم مفيد،، للإنسانية والشؤون الإنسانية. فرجال أفلاطون الحكماء مشغولو البال إلى حدّ كبير بمشكلات العالم العلوي، «ليس لديهم الوقت كي يتدنوا وينظروا في شؤون الناس...، إنهم يتطلَّعون ويحكمون قبضتهم على كل ما هو مرتَّب وعلى كل ما هو مُقاس». إنه نوع التربية الصحيح الذي يجعل الرجل حكيماً: «فالطبائع الفلسفية محبة لذلك النوع من التعلّم الذي يكشف لها الحقيقة، حقيقة أبدية لا تنشغل بمسائل النشوء والانحطاط». ولا يبدو أن معالجة أفلاطون للحكمة يمكن أن تحملنا أبعد من مثال كَبْح التغيّر.

5

على الرغم من أن تحليل وظائف مؤسس المدينة لم يكشف عن أي عناصر أخلاقية جديدة في مذهب أفلاطون، فإنه قد بيَّن أن ثَمّة تعليلاً محدداً عن داعي أن يكون مؤسس الدولة فيلسوفاً. بَيْدَ أن هذا لا يبرّر تماماً المطلب الذي يدعو إلى السيادة الدائمة للفيلسوف. وإنما هو يوضح فحسب لماذا يجب أن يكون الفيلسوف المشرِّع الأول، ولكنه لا يوضح لماذا نحتاج إليه كحاكم دائم؟ لا سيّما أن لا أحد من الحكام التاليين يجب أن يُدْخِل أي تغيّر. ومن أجل تبرير كامل للمطلب الذي يدعو إلى أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، يلزم أن ننتقل إلى تحليل المهام المرتبطة بالحفاظ على المدينة.

لعلَّنا نعلم من نظريات أفلاطون الاجتماعية أن الدولة متى تأسست ستظلُّ مستقرة طالما لم يحدث انشقاق في وحدة الطبقة المسيطرة. لذلك، فإن تربية تلك الطبقة هي الوظيفة الحافظة الكبرى للسيادة، وهي الوظيفة التي يتعيَّن أن تبقى طالما بقيت الدولة، فإلى أي مدى تبرِّر مطلب أنه يجب على الفيلسوف أن يكون حاكماً؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، علينا أن نميّز مرة أخرى، في هذه الوظيفة، بين نشاطَيْن مختلفَيْن: الإشراف على التعليم، والإشراف على تحسين النسل.

فلماذا يتعيَّن أن يكون مدير التربية فيلسوفاً؟ ولماذا لا يكفي، متى تأسست الدولة ونظامها التربوي، أن نعيّن جنرالاً محنَّكاً، ملكاً - جندياً للإشراف عليها؟ من الواضح أن الإجابة التي تقرِّر أن النظام التربوي يجب أن يخرِّج لنا ليس فقط جُنْداً بل وفلاسفة، وهو بالتالي يحتاج إلى جُندٍ يشرفون عليه، غير مرضية؛ لأنه لو لم يكن ثَمّة حاجة إلى الفلاسفة كمدراء للتربية وكحكّام دائمين، لما كانت لنا حاجة في نظام تعليمي

لتخريج فلاسفة جُدُد. إِذْ إن متطلبات النظام التربوي لا تستطيع أن تبرِّر في حدّ ذاتها الحاجة إلى فلاسفة في دولة أفلاطون، أو الفرض بأن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة. ولسوف يكون هذا مختلفاً، بالطبع، لو كان لدى تربية أفلاطون هدفاً فردانياً، بقطع النظر عن هدفه خدمة مصالح الدولة، أَنْ يكون الهدف، مثلاً، هو تطوير المؤهلات الفلسفية من أجل مصلحته الخاصة. ولكن عندما نرى، كما رأينا في الفصل السابق، كم كان أفلاطون مرتعباً من السماح بالفكر المستقل؛ وعندما نرى الآن أن الهدف النظري النهائي لهذا التعليم الفلسفي كان مجرّد «معرفة مثال الخير» العاجزة عن إعطاء سبب واضح لهذا المثال، حينئذ نبدأ في إدراك أن هذا لا يمكن أن يكون التفسير. ويقوى هذا الانطباع إذا تذكّرنا الفصل الرابع، حيث إننا رأينا أن أفلاطون طالب أيضاً بقيود في التربية «الموسيقية» الأثينية. وينبغي أن تُفسَّر الأهمية الكبرى التي يعلّقها على التعليم الفلسفي للحكام بأسباب أخرى - بأسباب يتعيَّن أن تكون سياسية محضة.

والسبب الرئيسي الذي يمكن أن أراه هو ازدياد الحاجة إلى أقصى حدّ لسلطة الحكام. فلو كان تعليم المساعدين موظفاً بصورة مناسبة، فلسوف يكون ثَمّة الكثير من الجُنْد الصالحين. ومن ثم قد لا تكون المؤهلات العسكرية البارزة كافية لتأسيس سلطة لا يمكن تحدّيها وغير قابلة للتحدي. وينبغي أن يكون هذا مستنداً إلى ادعاءات أعلى. فيسندها أفلاطون إلى ادعاءات القوى الخارقة للطبيعة الأسطورية التي ينمّيها في قوّاده. فهم ليسوا مثل الناس الآخرين. إنهم ينتمون إلى عالم آخر، إنهم يتّصِلون بالسماوي. وهكذا يبدو أن الملك الفيلسوف هو، جزئياً، نسخة من ملك - كاهن قَبَلي، من المؤسسة التي قد أشرنا إليها

في معرض حديثنا عن هيراقليطس. (ويبدو أن مؤسسة الملوك - الكَهَنة القَبَليين أو رجال الطب أو الشامان[1]، لها تأثير على الطائفة الفيثاغورية القديمة بمحرماتها القَبَلية الساذجة بصورة تدعو إلى الدهشة. ويبدو أن معظم تلك المحرَّمات كانت قد أُسقطت من قبل أفلاطون. ولكن ظلّ ادعاء الفيثاغوريين بأساس سلطتهم الفائقة للطبيعة باقياً). وهكذا فإن التربية الفلسفية لأفلاطون لديها وظيفة سياسية محددة. إنها تضع علامة على الحكام وتقيم حاجزاً بين الحكام والمحكومين. (ولقد ظلَّت هذه هي الوظيفة الرئيسية للتربية «العليا» حتى عصرنا هذا). ولقد اكتسبت الحكمة الأفلاطونية على نطاق واسع من أجل ترسيخ طبقة سياسية حاكمة مستقرة، يمكن أن توصف بأنها «طب» سياسي، مانحة قوى أسطورية لمالكيها، رجال الطب.

بَيْدَ أن هذه لا يمكن أن تكون الإجابة الكاملة عن سؤالنا المتعلّق بوظائف الفيلسوف في الدولة. وإنما تعني، بالأحرى، أن السؤال عن سبب الاحتياج إلى فيلسوف قد تغيَّر فقط، وأننا سنضطر الآن إلى إثارة سؤال مماثل عن الوظائف السياسية العملية للشامان أو لرجل الطب، وربما قد يكون لدى أفلاطون هدف محدّد عندما صمّم تدريبه الفلسفي المتخصص، ويتعيَّن علينا أن نبحث عن وظيفة دائمة للحاكم، مماثلة للوظيفة الوقتية للمشرِّع، ويبدو أن الأمل الوحيد في اكتشاف مثل هذه الوظيفة موجود في مجال تحسين نسل الجنس المسيطر.

6

إن أفضل طريقة لاكتشاف لماذا نحتاج إلى فيلسوف حاكم بصفة

---

(1) الكهنة الذين يعالجون المرضى بالسحر. (المترجم)

دائمة، هي أن نسأل السؤال: ماذا يحدث، وفقاً لأفلاطون، لدولة لا تُحكم بصفة دائمة من قبل فيلسوف؟ ولقد قدَّم أفلاطون إجابة واضحة لهذا السؤال. إذا كان حراس المدينة، حتى مدينة بالغة الكمال، جاهلين بمجموعة المعارف والتقاليد الفيثاغورية وبالعدد الأفلاطوني، فإن سلالة الحراس يجب أن تتدهور ومعها الدولة.

وكما أن العدد الأفلاطوني العرقي أو الزواجي يزوِّدنا بإطار لعلم اجتماعه الوصفي، وهو الإطار الذي يؤطِّر به فلسفته للتاريخ (كما يقول آدم)، فإنه أيضاً يضع إطاراً لمطلب أفلاطون السياسي الذي يدعو إلى سيادة الفلاسفة. وبعد ما قيل في الفصل الرابع عن الجذور الاجتماعية والسياسية لرعاة أو مربي سلالات القطيع في مدينة أفلاطون، ربما نكون مستعدين تماماً لأن نكشف أن مَلِكَه إنما هو مَلِكٌ مربٍّ. ولكن ربما لا يزال من المدهش إلى حدّ ما أن ينتهي الأمر بفيلسوفه أن يكون مربياً فلسفياً. إذْ لَمْ تكن الحاجة إلى التربية العلمية، والرياضية - الديالكتيكية، والفلسفية أقل من الحجج القائمة خلف الادِّعاء بسيادة الفلاسفة.

ولقد تبيَّن من الفصل الرابع إلى أي حدّ كان التشديد على، والتوسع في، مشكلة الحصول على نسل نقيّ لكلاب الحراسة البشريين، وذلك في الأجزاء الأولى من الجمهورية. بَيْدَ أننا لم نصادف حتى الآن أي سبب معقول عن لماذا يتعيَّن أن يكون الفيلسوف الأصيل والمؤهَّل تماماً هو وحده المربِّي الحاذق والسياسي الناجح. ومع ذلك، فكما يعرف كل مُرَبٍ لسلالات الكلاب أو الخيل أو الطيور أن تحسين النسل بطريقة عقلانية مستحيل بدون نموذج، أو هدف يرشده في مجهوداته، أو مثال يحاول الاقتراب منه بوسائل التزاوج والانتقاء. وبدون معيار

مثل هذا، لن يستطيع أن يتحدث عن الفرق بين «ذرية جيدة» و«ذرية رديئة». بَيْدَ أن هذا المعيار نفسه ينطبق تماماً على المثال الأفلاطوني للجنس الذي يعتزم تربية سلالته.

فكما يستطيع الفيلسوف الحق وحده أي الجدلي، أن يرى، وفقاً لأفلاطون، الأصل السماوي للمدينة، فإن الديالكتيكي وحده هو الذي يستطيع أن يرى ذلك الأصل السماوي الآخر - صورة أو مثال الإنسان. وهو القادر وحده على استنساخ هذا النموذج، على إنزاله من السماء إلى الأرض، وعلى تحقيقه هنا. إنه مثال ملوكي، مثال الإنسان هذا. وهو لا يمثّل، كما اعتقد البعض، ما هو مشترك بين كل الناس؛ كما أنه ليس تصوراً كونياً لـ «الإنسان». وإنما هو، بالأحرى، الأصل الإلهي للإنسان، الإنسان الخارق غير المتغيّر؛ وهو إغريقي خارق، وسيّد خارق. ويتعيَّن على الفيلسوف محاولة أن يحقّق على الأرض ما يصفه أفلاطون بجنس الرجال «الأكثر ثباتاً، والأكثر رجولة، وفي حدود الإمكانيات، الأجمل تكويناً..؛ المولودين في طبقة النبلاء، ومن شخصية مرهوبة - ملهمة». هذا هو جنس الرجال والنساء «أشباه الآلهة، إِنْ لم يكونوا آلهة.. أشبه بتماثيل في غاية الجمال» - جنس جليل، مقدَّر له بالطبيعة أَنْ يتملَّك ويسود.

ولعلَّنا نرى أن الوظيفَتَيْن الأساسيتَيْن للملك الفيلسوف متماثلتان؛ فهو مضطرّ إلى أَنْ يحتذي مثال الأصل السماوي للمدينة، وهو مضطر إلى أن يحتذي مثال الأصل السماوي للإنسان - وهو أيضاً الوحيد الذي يكون قادراً على - والذي لديه الحافز إلى - «أن يحقق، في الفرد وفي المدينة بالمثل، رؤياه السماوية». وفي مقدورنا الآن أن نفهم لماذا يخفّف أفلاطون من تلميحه الأول بأن المطلوب - في حكّامه - تميّزاً

أكثر من المعتاد حيث يدَّعي، في أول الأمر، أن مبادئ تربية الحيوان ينبغي أن تنطبق على جنس الإنسان. وأن نولي، كما يقول، عناية أكثر في تربية الحيوانات. «فإذا لَمْ نقم بتربيتها بهذه الطريقة، أفلا تعتقد أن جنس طيورك أو كلابك سيصيبه التدهور سريعاً؟» وعندما نستدلُّ من هذا على أنه يتعيَّن على الإنسان أن يُربَّى بنفس الطريقة الشديدة الحرص، يهتف سقراط: «يا للسماء!..» وما هو التمييز الفائق الذي سنطلبه من حكامنا، إذا كانت نفس المبادئ تنطبق على جنس الإنسان!» وهذا الإعلان ذو دلالة؛ إنه أحد تلميحاته الأولى بأنه يمكن للحكّام أن يشكِّلوا طبقة «التميّز الفائق» التي لها منزلتها وتدريبها الخاصَّيْن، ومن ثم هو يهيئنا للمطلب الذي يدعو إلى أن يكونوا فلاسفة..لكن الفقرة لا تزال تحمل مغزى أكبر إلى حدّ ما من حيث إنها تقودنا مباشرة إلى مطلب أفلاطون بأنه يجب أن يكون من مهمة الحكّام، مثل أطباء جنس الإنسان، أن يُلَفِّقوا الأكاذيب ويدبِّروا الخدع. فالأكاذيب ضرورية، على ما يؤكِّد أفلاطون، «إذا أردت أَنْ يصل قطيعك حَدَّ الكمال الأعلى» لأن ذلك يحتاج إلى «ترتيبات يُحْفَظ سرُّها عن الجميع ما عدا الحكام، ذلك إذا ما أردت أن تظل جماعة الحراس في منأىً حقيقةً عن الشقاق..» وبالفعل، فمناشدة الحكام للمزيد من الشجاعة في تلفيق الأكاذيب كدواء قد صيغت في هذا السياق.. إنها تهيئ القارئ للمطلب التالي الذي يعتبره أفلاطون شديد الأهمية. إنه يُصدر مرسوماً بأنه يتعيّن على الحكام اصطناع «نظام عبقري للاقتراع، من أجل السيطرة على المساعدين الشبان، وحتى يلقي الأشخاص الذين لم يحالفهم الحظ تبعة ذلك على حظهم السيىء، وليس على الحكام» الذين يتحكَّمون، بسرية تامة، في عملية الاقتراع. وبعد هذه النصيحة الخسيسة مباشرة

لتفادي الاعتراف بالمسؤولية (والتي يضعها أفلاطون على لسان سقراط، لكي يُشهِّر بأستاذه العظيم)، يقدِّم «سقراط» اقتراحاً سرعان ما يتبنَّاه ويطوره جلوكون، والذي من أجل ذلك يمكن تسميته بالمرسوم الجلوكوني. أعني القانون الوحشي الذي يفرض على كل شخص من كلا الجنسين واجب الخضوع، طوال فترة الحرب، إلى رغبات الشجعان: «وما دامت الحرب مستمرة، فلا يمكن لأحد أن يقول له: «لا»، وبالتالي فإذا أراد الجندي أَنْ يمارس الحبَّ مع أي شخص سواء أكان ذكراً أم أنثى، فإن هذا القانون سيجعله توَّاقاً أكثر للفوز بثمن البسالة». وبذلك فلسوف تحصل الدولة، وهذا موضَّح بحذرٍ، على فائدتَيْن مختلفتَيْن - على أبطال كُثُر، بسبب التحريض، ومرة أخرى على أبطال أكثر، بسبب أعداد الأطفال المتزايدة من الأبطال. (وتوضَح الفائدة الأخيرة، على لسان «سقراط»، بوصفها أهم الفوائد بالنسبة للسياسة العنصرية طويلة الأمد).

7

ولا يتطلَّب هذا النوع من التربية تدريباً فلسفياً استثنائياً. ومع ذلك، تلعب التربية الفلسفية دورها الرئيسي في إبطال أخطار التدهور. فلكي نقاوم هذه الأخطار، نكون في حاجة إلى فيلسوف مؤهَّل تماماً، أي إلى شخص مدرَّب في الرياضيات البحتة (بما في ذلك علم الهندسة الفراغية)، وعلم الفلك البحت، وعلم التوافقيات[1] البحت، وفوق ذلك كله، علم الجدل. فمَنْ يعرف أسرار علم تحسين النسل الرياضي والعدد الأفلاطوني، كان هو وحده القادر على أَنْ يعيد للإنسان ويحفظ

---

(1) أي علم الأصوات الموسيقية. (المترجم)

له السعادة التي كان يتمتَّع بها قبل السقوط. ويجب أن نحتفظ بكل ذلك في ذهننا، بعد إعلان المرسوم الجلوكوني (وبعد فترة فاصلة تعامل خلالها مع التمييز الطبيعي بين اليونانيين والبرابرة، المناظر، وفقاً لأفلاطون، لذلك التمييز الذي يقوم بين الأسياد والعبيد)، عندما يعلن المذهب الذي يصفه أفلاطون بعناية بأنه مطلبه السياسي المركزي والممتاز إلى أقصى درجة - السيادة للملك الفيلسوف. ويُعلّمنا أن هذا المطلب وحده هو الذي يمكنه أن يضع نهاية لشرور الحياة الاجتماعية؛ وللشر المتفشي في البلاد، أي عدم الاستقرار السياسي، وأيضاً للسبب المتخفي خلف ذلك الشر المتفشّي في أعضاء الجنس البشري، أي التدهور الجنسي. وهذه هي الفقرة التي تتحدث عن ذلك.

يقول سقراط: «حسناً، إنني الآن على وشك أن أغوص في ذلك الموضوع الذي قارنته من قبل بأنه أعظم الموجات على الإطلاق. ومع ذلك يتعيَّن عليَّ أن أتحدث، حتى على الرغم من أنني أتنبأ بأن هذا سيجلب عليَّ طوفاناً من الضحك. ويمكنني في الواقع أن أراها الآن، هذه الموجة بالذات تتكسر فوق رأسي في هدير من الضحك والافتراء..» يقول جلوكون: «افضِ بما عندك!» ويستطرد سقراط «إلاّ إذا زُوِّد الفلاسفة في مدنهم بقدرة الملوك، أو إذا تحوَّل أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وأوليجاركيين إلى فلاسفة أصيلين ومؤهَّلين تأهيلاً تاماً، وإِنْ لم تنصهر القدرة السياسية والفلسفة (في حين أن العديد من الذي يتبعون الآن ميلهم الطبيعي نحو واحد فقط من هذين العنصرَيْن سوف يقمع بالقوّة)، إذا لم يحدث ذلك، يا عزيزي جلوكون، فلن يكون ثَمّة استقرار، ولن يتوقَّف الشرّ عن التفشّي في المدن، ولا، فيما أعتقد، في جنس الإنسان». (وهو الذي ردَّ عليه كانط بحكمة قائلاً: «أما تحوّل

الملوك إلى فلاسفة أو الفلاسفة إلى ملوك فمن الصعب أن يحدث، ولن يكون مرغوباً فيه، لأن امتلاك القوّة يُعطِّل دائماً العقل الحرّ..) ومع ذلك، يلزم ألاَّ يقوم الملك- أو الشعب الذي يحكم نفسه - بقمع الفلاسفة، بل يجب أن يترك لهم حق التحدّث العلني..

ولقد وصفت هذه الفقرة الأفلاطونية الهامة وصفاً مناسباً بأنها مفتاح المؤلَّف كله. فكلماتها الأخيرة «ولا، فيما أعتقد، في جنس الإنسان»، تُعَدُّ على ما أظن فكرة ثانوية ذا أهمية ضئيلة نسبياً في هذا المكان. ومن الضروري مع ذلك، أن نعلِّق عليها، لأن عادة المعالجة المثالية لأفلاطون قد أدَّت إلى التأويل بأن أفلاطون يتحدَّث هنا عن «الإنسانية»، باسطاً وعده للخلاص من نطاق المدن إلى نطاق «النوع الإنساني ككل..» ويتعيَّن أَنْ يُقال في هذا السياق، إن المقولة الأخلاقية لـ «الإنسانية» كشيء يتسامى على التمييز بين الأمم والأجناس، والطبقات، إنما تعد غريبة تماماً على أفلاطون. ولدينا، في الواقع، دليل كافٍ على عداء أفلاطون للعقيدة المساواتية، وهو العداء الذي يُفهم من اتجاهه نحو أنتستين، مريد سقراط القديم وصديقه. انتساب أنتستين أيضاً إلى مدرسة جورجياس، مثل الخيداماس وليكوفرون، ويبدو أنه كان قد طوَّر نظريتهما المساواتية إلى مذهب الأخوَّة لكلِّ البشر، والإمبراطورية الكونية للبشر. ولقد هوجمت هذه العقيدة في الجمهورية بربط عدم المساواة الطبيعي للإغريق والبرابرة بعدم المساواة الطبيعي للسادة والعبيد؛ ويتصادف كذلك أن هجومه يُطلق مباشرة قبل الفقرة المفتاح محل دراستنا هنا. لهذه الأسباب وغيرها، يبدو من المأمون أن نفترض أن أفلاطون، عند الحديث عن الشرّ المتفشي في جنس البشر، قد ألمح إلى نظرية سيطلع عليها قرَّاءه بصورة

كافية عند هذا المكان، أعني، إلى نظريته التي تذهب إلى أن رفاهية الدولة إنما تعتمد، في النهاية، على «طبيعة» الأعضاء الفرديين للطبقة الحاكمة، وأن طبيعتهم وطبيعة جنسهم أو ذريتهم، مهددة، بالتالي من شرور التربية الفردانية، والأكثر من ذلك، من التدهور الجنساني. وتنذر ملاحظة أفلاطون، بتلميحها الواضح للتعارض بين الثبات السماوي وشرّ التغيّر والانحلال بقصة العدد وسقوط الإنسان.

ومن الملائم جداً أن أفلاطون يلمِّح إلى نزعته الجنسانية في هذه الفقرة الرئيسية التي يعلن فيها مطلبه السياسي الأكثر أهمية. لأنه بدون الفيلسوف الأصيل، المؤهَّل تماماً، الذي تلقّى تدريباً في كل تلك العلوم اللازمة لعلم تحسين النسل، ستُفقَد الدولة. ويخبرنا أفلاطون، في قصته المتعلِّقة بالعدد وسقوط الإنسان، أن إحدى الخطايا الأولى والمميتة الناتجة عن الإغفال الذي اقترفه الحرّاس المنحطُّون سيكون فقدهم الاهتمام بعلم تحسين النسل، وبمراقبة واختبار نقاء الجنس، وبالتالي سيعيَّن حكّام غير لائقين تماماً لأداء مهمتهم كحرّاس، وهي مراقبة واختبار المعادن في الأجناس (التي هي أجناس هزيود وأجناسكم أيضاً)، الذهب والفضة والبرونز والحديد». إن الجهل بالعدد الزواجي الغامض هو الذي يؤدّي إلى كل ذلك. بَيْدَ أن هذا العدد كان بلا شكّ من اختراع أفلاطون الخاص. (إنه يفترض مسبقاً التوافقيات البحت، والذي يفترض بدوره الهندسة الفراغية، وهو علم حديث في العصر الذي كتب فيه الجمهورية). وهكذا نرى أن لا أحد سوى أفلاطون نفسه قد عرف سرّ، وملك مفتاح، الحراسة الحقة. ولكن هذا لا يمكن أن يعني إِلَّا شيئاً واحداً، أنَّ الملك الفيلسوف هو أفلاطون نفسه، والجمهورية هي مطالبة أفلاطون ذاته بالقوّة الملكية

- بالقوّة التي أعتقد أنها حقّه، للحفيد الوارث الشرعي لكودروس الشهير، آخر ملوك أثينا، الذي ضَحَّى بنفسه، وفقاً لأفلاطون، «لكي يحافظ على المملكة لأطفاله».

8

وما أَنْ نكون قد توصَّلنا إلى هذه النتيجة حتى تغدو أشياء عديدة، كانت قبل ذلك غير متصلة، مترابطة وواضحة. ولا نكاد نشكُّ، مثلاً، في أن مؤلَّف أفلاطون، المليء بالتلميحات عن المسائل والشخصيات المعاصرة لَمْ يُقْصَد به عملاً نظرياً بقدر ما كان يُقْصَد به إعلاناً سياسياً في موضوعه. يقول إ. آي تايلور. Taylor E. A.:» إننا نرتكب في حق أفلاطون أكبر الأخطاء، إذا تناسينا أن الجمهورية لم تكن مجرَّد تجميع لمناقشات نظرية عن الحكم... وإنما مشروعاً خطيراً لإصلاح عملي مقدَّم من رجل أثيني..، يشعل ناراً، كما يقول شيللي، برغبة عارمة من أجل إصلاح العالم». وهذا صحيح بلا شك، وكان يمكننا أن نستنتج من هذا الاعتبار وحده أن أفلاطون، في وصف ملوكه الفلاسفة، لا بدَّ أن يكون قد فكَّر في بعض الفلاسفة المعاصرين. ولكن وقت أَنْ كتبت الجمهورية، لم يكن يوجد في أثينا سوى ثلاثة رجال بارزين فقط يحقُّ لهم الادعاء بأنهم فلاسفة: أنتستين وإيزوقراط وأفلاطون نفسه. وإذا اقتربنا من الجمهورية وفي ذهننا هذا، لاكتشفنا في الحال أنه، في المناقشة المتعلِّقة بخصائص الملوك الفلاسفة، توجد فقرة مطوَّلة شَدَّد عليها أفلاطون بوصفها تحتوي على تلميحات شخصية. إنها تبدأ بتلميح لا يخطئه قارئ عن شخصية شعبية، هي ألكيبيادس، وتنتهي باسم مذكور بصراحة (وهو ثياجس، مع إشارة من «سقراط» إلى نفسه. فحواها أن القليل جداً يمكن وصفهم بأنهم فلاسفة أُصلاء، مؤهَّلين

لوظيفة الملك الفيلسوف. أما ألكيبيادس، الموجود في طبقة النبلاء، والذي كان النموذج المناسب، فقد هَجَرَ الفلسفة، على الرغم من محاولات سقراط إنقاذه. ولقد ظهر بعد ذلك أتباع غير أكفَّاء يدَّعون لأنفسهم الفلسفة المهجورة وغير المدافع عنها. وفي النهاية لم يتبق سوى حفنة من الرجال الجديرين بربطهم بالفلسفة. ومن وجهة النظر التي قد توصلنا إليها، فإننا نتوقع أن يكون «الأتباع غير الأكفَّاء» أنتستين وإيزوقراط ومدرستاهما، وأنهم نفس الناس الذين يطالب أفلاطون بأن «يُقمَعوا بالقوّة»، وكما يقول في بداية الفقرة المفتاح عن الملك الفيلسوف). وهناك بالفعل دليل مستقل يعزِّز هذا التوقع. ويتعيَّن بالمثل أن نتوقَّع أن «حفنة من الرجال الجديرين» تتضمن أفلاطون، وربما بعضاً من أصدقائه (ومن الجائز أن يكون ديو واحداً منهم)؛ وفي الواقع، فمتابعة هذه الفقرة لا تترك سوى ظل من الشك في أن أفلاطون يتحدَّث هنا عن نفسه: «فالذي ينتمي إلى هذه الزمرة الصغيرة.. يمكنه أن يرى حماقة الكثيرين، والإفساد العام لكل الشؤون العامة... والفيلسوف - مثل رجل في قفص للحيوانات المتوحشة.. لن يشارك في ظلم السواد الأعظم من الناس، بَيْدَ أن قوته لا تكفي للاستمرار في معركته وحده، إذْ إنه محاط بعالم من المتوحشين. سيُقْتَل قبل أَنْ يتمكَّن من فعل أي خير، لمدينته أو لأصدقائه... وبعد أن يفحص جيداً كل هذه النقاط، سيؤثر السلامة، ويقصر مجهوداته على عمله الخاص..» إن الاستياء الشديد المعبّر عنه في هذه الكلمات، والبعيد تماماً عن الروح السقراطية تشير بوضوح إلى أنها كلمات أفلاطون. ومع ذلك، بالنسبة للتقييم الشامل لهذا الاعتراف الشخصي، ينبغي مقارنته بما يلي:»إنه من المناقض للطبيعة أن يتوسَّل الملَّاح الماهر إلى البحارة

غير المَهَرة أن يقبلوا رئاسته، ولا أن ينتظر الرجل الحكيم على أبواب الغني... ولكن الإجراء الصحيح والطبيعي هو أن المريض، سواء أكان غنياً أم فقيراً، ينبغي أن يسرعَ إلى باب الطبيب. وبالمثل ينبغي على أولئك الذين يحتاجون لمن يحكمهم أن يحيطوا باب الذي يستطيع أن يحكم، ولا يجب أبداً أن يتوسل الحاكم إليهم ليقبلوا حكمه، إذا كان صالحاً بالفعل». فمن ذا الذي يمكنه أن يغفل نبرة الغرور الشخصي الهائل في هذه الفقرة؟ يقول أفلاطون: ها أنذا حاكمك الطبيعي، الملك الفيلسوف الذي يعرف كيف يحكم. إذا أردتني، يجب عليك أن تأتي إليّ، وإذا صممت، قد أصبح حاكمك. ولكنني لن أحضر إليك متوسِّلاً.

فهل اعتقد أنهم سيأتون إليه؟ وكالعديد من مؤلفات الأدب العظيمة، تُظهر الجمهورية أن مؤلِّفها كان يشعر بالآمال المبهجة والمفرطة للنجاح، يعقبها فترات من اليأس والقنوط. ولقد اعترى أفلاطون الأمل، في بعض الأحيان، على الأقل، أنهم سيأتون؛ وأن نجاح مؤلَّفه، مجد حكمته، سيجعلهم يأتون إليه.. ثم شعر بعد ذلك، أنهم سيحرِّضون فحسب على شَنِّ هجوم غاضب؛ وأن كل ما سيجلبه على نفسه كان «صَخَباً من الضحك وتشويهاً للسمعة» - وربما حتى الموت.

فهل كان طموحاً؟ إنه كان يحاول الوصول إلى النجوم - إلى التشبُّه بالآلهة. وأتساءل أحياناً عمَّا إذا كان جزء من حماسة أفلاطون راجعاً إلى حقيقة أنها تعبير عن كثير من الأحلام السرية.. وحتى حينما يجادل ضد الطموح، فإننا لا نشعر سوى بأنه كان مدفوعاً بهذا الطموح... فهو يؤكِّد لنا، أن الفيلسوف ليس طموحاً؛ وعلى الرغم من أنه «مقدَّر له أن

يحكم، فهو الأقل تلهفاً على ذلك...» ولكن السبب المفترض هو - أن مكانته عالية جداً. فمن كان قد تسامى مع الإلهي يمكنه أن يهبط من عليائه إلى الفانين على الأرض، مضحّياً بذاته من أجل مصلحة الدولة. إنه ليس توّاقاً؛ ولكن كحاكم طبيعي، ومنقذ، فهو مستعد لتلبية النداء. إِذْ إن الفانين المساكين يحتاجونه. وبدونه ستهلك الدولة، لأنه وحده يعرف سرّ كيفية المحافظة عليها - سر إيقاف التدهور...

وأعتقد أنه يجب علينا مواجهة حقيقة أن البحث عن القوّة يقف خلف سيادة الملك الفيلسوف. فالصورة الجميلة للسيد إنما هي صورة ذاتية. وعندما نكون قد شُفينا من صدمة هذا الاكتشاف، فإنه يمكننا أن نتطلَّع من جديد إلى الصورة المفعمة بالرهبة؛ ولو كان في مقدورنا أن نقوّي أنفسنا بجرعة صغيرة من تهكمية سقراط، لما وجدناها رهيبة إلى هذا الحد. بل يمكن أن نبدأ في تبيّن سماتها الإنسانية، وهي في الواقع، إنسانية جداً. بل قد نبدأ في الشعور قليلاً بالأسف لأفلاطون، الذي كان يجب أن يرضى بتأسيس أستاذيته الأولى في الفلسفة بَدَلاً من ملكيته الأولى، فهو الذي لَمْ يستطع أبداً أن يحقق حلمه أبداً، المِثَالُ الملكيُّ الذي كوَّنه وفقاً لصورته الشخصية. بل إننا قد نجد في قصة أفلاطون، بعد أن تقوينا بجرعة من التهكّم، تشابهاً محزناً مع ذلك الهجاء الصغير والبريء غير المقصود للأفلاطونية، قصة «الدَّشهند[1] «الكلب القبيح» تونو Tono الذي يتصوَّر نفسه «كلباً عظيماً» ملكياً وفقاً لصورته الذاتية، (ولكنه يا لحسن الحظ، يكتشف في نهاية الأمر أنه فعلاً الكلب العظيم).

فيا له من صَنَم للضعف البشري، فكرة الملك الفيلسوف هذه. ويا له من تعارض بين هذه الفكرة وبين بساطة وإنسانية سقراط، الذي حذَّر

---

(1) الدشهند: كلب ألماني صغير طويل الجسم قصير القوائم. (المترجم)

رجل الدولة من مخاطر الافتتان بقوته الذاتية، بتميزه وبحكمته، وحاول أن يعلِّمه ما هو أكثر أهمية - وهو أننا جميعاً كائنات بشرية هَشَّة. ويا له من انحدار من عالم التهكم والعقل والصدق نحو مملكة أفلاطون العاقل الذي ترفعه قدراته السحرية عالياً فوق مستوى البشر العاديين، رغم أنه ليس عالياً تماماً بالقدر الذي يمنعه من استخدام الأكاذيب أو من إهمال التجارة المؤسفة لكل شامان - تجارة بيع اللعنات، وتكاثر اللعنات، في مقابل القوّة على رفقائه البشر.

الفصل التاسع

الجمالية والكمالية واليوتوبية

«علينا أن نحطِّم كل شيء في البداية. فحضارتنا البغيضة يجب أَنْ تزولَ،قبل أن نستطيع جَلب أَيَّ تهذيبٍ إلى العالم».

مورلان

ثَمّة مداخلة معينة في علم السياسة متأصِّلة في برنامج أفلاطون، أعتقد أنها خطيرة إلى أبعد حد. وتحليلها يُعَدُّ ذا أهمية عملية كبيرة من وجهة نظر الهندسة الاجتماعية العقلانية. ويمكن أن توصف المداخلة الأفلاطونية، التي أعنيها، بأنها مداخلة الهندسة اليوتوبية، كمقابل لنوع آخر من الهندسة الاجتماعية التي أعتبرها النوع العقلاني الوحيد، والتي يمكن وصفها بالهندسة المتدرِّجة. أَمَّا المداخلة اليوتوبية فهي الأخطر، لأنها قد يبدو أنها البديل الواضح للنزعة التاريخية الصريحة - لمداخلة تاريخانية متطرفة تقتضي ضمناً أننا لا نستطيع تعديل مسار التاريخ، وتبدو، في الوقت نفسه، أنها تكملة ضرورية لنزعة تاريخية أقل تطرفاً، مثل نزعة أفلاطون التي تسمح بتدخل إنساني.

وربما توصَف المداخلة اليوتوبية على النحو التالي. لا بدّ أن يكون

لأيّ فعل عقلاني هدف معين. وهو عقلاني بنفس الدرجة لأنه يتعقب هدفه بوعي وباتساق، ولأنه تُحدَّد وسائله وفقاً لهذا الهدف.ولذلك فاختيار الهدف هو الشيء الأول الذي يتعيَّن أن نفعله إذا رغبنا في أن نؤدّي عملاً بصورة عقلانية، ويجب علينا أن نحدِّد بعناية أهدافنا الحقيقية أو النهائية، والتي منها يجب أن نميّز بوضوح تلك الأهداف الوسيطة أو الجزئية التي هي في الواقع وسائل فقط، أو خطوات على الطريق، نحو الهدف النهائي. وإذا أهملنا هذا التمييز، فعلينا أيضاً أن نهمل السؤال عمّا إذا كانت تلك الأهداف الجزئية قادرة على دفعنا نحو الهدف النهائي، وبناءً عليه فسوف نخفق في التصرُّف العقلاني. فإذا ما طُبِّقت هذه المبادئ على حقل النشاط السياسي، فإنها تتطلب ضرورة تحديد هدفنا السياسي النهائي، أو الحالة المثالية، قبل الشروع في أداء أي فعل عملي. وفقط عندما يتمُّ تحديد هذا الهدف النهائي، على الأقل في صورة تقريبية، وفقط عندما يكون في حوزتنا شيء ما شبيهاً ببرنامج عمل للمجتمع الذي نهدف إليه. حينئذٍ فقط يمكننا أن نبدأ في أن نفكر في أفضل الطِّرق والوسائل لتحقيقه، وأن نرسم خطّة للفعل العملي. هذه هي الأوليات الضرورية لأي تحرُّك سياسي عملي يمكن أن يُطْلَق عليه اسم عقلاني، وخصوصاً للهندسة الاجتماعية.

هذه، باختصار، هي المداخلة المنهجية التي أدعوها بالهندسة اليوتوبية. وهي مقنعة وجذابة. كما أنها، في الواقع، نوع من المداخلة المنهجية التي يجذب كل هؤلاء الذين يتأثّرون بالأفكار المسبقة التاريخانية، أو الذين يعملون ضدّها، وذلك ما يجعلها الأخطر، ويجعل نقدها أكثر إلحاحاً.

وأودُّ قبل المضي قُدُماً في نقد الهندسة اليوتوبية بشكل أكثر

تفصيلاً، أَنْ أضع مخططاً تمهيدياً لمداخلة أخرى للهندسة الاجتماعية، أعني للهندسة المتدرِّجة. وهي أطروحة أعتقد أنها سليمة من الناحية المنهجية. إن السياسي الذي يتبنَّى هذا المنهج قد يكون، أو لا يكون، لديه برنامج عمل للمجتمع أمام ناظريه، وقد يأمل، أو لا يأمل، في أن يقيم الجنس البشري في يوم من الأيام دولة مثالية، ويحقق السعادة والكمال على الأرض. بَيْدَ أنه لن يدرك أن الكمال، حتى لو كان يمكن إحرازه بعيد المنال إلى حدّ كبير، وبالتالي الجيل الحالي أيضاً لديه شيء يطلب به، قد لا يكون هذ الشيء المطالبة بتحقيق السعادة، لأنه لا توجد وسائل مؤسساتية تجعل الإنسان سعيداً، ولكنه على الأرجح يطالب بأَلاَّ يكون تعيساً، طالما كان في الإمكان تفادي ذلك. وعندما يعاني الناس فإن مطلبهم يكون توفير كل مساعدة ممكنة. ولسوف تتبنَّى الهندسة المتدرِّجة، بناءً على ذلك، منهجاً للبحث عن، والكفاح ضد أعظم شرور المجتمع وأكثرها إلحاحاً، أكثر من البحث عن، والنضال من أجل، خيره النهائي الأعظم. وهذا الاختلاف بعيد عن كونه مجرّد اختلاف لفظي. وإنما هو، في الواقع، غاية في الأهمية. إنه الاختلاف بين منهج معقول لتحسين أحوال كثير من الناس، ومنهج، إذا ما اختُبر حقيقة، قد يؤدّي ببساطة إلى تزايد لا يُطاق في معاناة الإنسانية. إنه الاختلاف بين منهج يمكن تطبيقه في أي لحظة، ومنهج الدفاع عنه قد يصبح ببساطة وسيلة لفعل مؤجَّل بصفة مستمرة حتى تاريخ لاحق، عندما تكون الظروف أكثر ملاءمة. وهو أيضاً الاختلاف بين المنهج الوحيد لتحسين الأحوال الذي طُبِّق بنجاح حقيقي حتى الآن، في أي زمان، وفي أي مكان (بما في ذلك روسيا، كما سنرى) والمنهج حيثما

تمَّ تطبيقه، أدَّى فقط إلى استخدام العنف بدلاً من العقل، وتم استبعاد خطته الأصلية، إنْ لم يُستبعَد المنهج كلية.

وثَمّة حجّة لصالح هذا المنهج، فالمهندس التدرُّجي يمكنه الادِّعاء أن النضال المنظَّم ضد المعاناة والجَوْر والحرب يكون مدعوماً باستحسان وموافقة عدد كبير من الناس أكثر من النضال من أجل تأسيس مَثَل أعلى ما. يمكن التحقق من وجود الشرور الاجتماعية، أي الأوضاع الاجتماعية التي يعاني في كنفها العديد من البشر، بطريقة جيدة نسبياً. وأولئك الذين يعانون يمكن أن يحكموا بأنفسهم، ويمكن للآخرين بالكاد أن ينكروا أنهم لا يحبون تغيير أماكنهم. والأكثر صعوبة بكثير الجدل حول مجتمع مثالي. إذ إن الحياة الاجتماعية من التعقيد بحيث إن قليلاً من الناس - إن لم يوجد أحد على الإطلاق - يمكنه الحكم على برنامج عمل لهندسة اجتماعية على نطاق كبير، سواء أكان تنفيذه ممكن، أو كان سيفضي إلى تحسّن حقيقي؛ ونوع المعاناة التي قد تحيط به، وما عسى تكون وسائل تحقيقه. وعلى العكس من هذا فإن خطة عمل الهندسة المُتدرِّجة بسيطة نسبياً. فهي برامج عمل لمؤسسات منفردة، للصحة ولتأمين العاطلين عن العمل، مثلاً، أو تحكيم محاكم، أو وضع ميزانية لمعالجة الكساد، أو إصلاح تعليمي. فإِنْ أخطأوا، لن يكون الضرر فادحاً، ولن يكون التعديل من جديد شديد الصعوبة. إنهم أقل مخاطرة، ولهذا السبب عينه أقل وَلَعاً بالجدل. ولكن لو كان من الأسهل التوصّل إلى اتفاق معقول عن الشرور الموجودة ووسائل مقاومتها، من التوصّل إلى الخير المثالي وسُبُل تحقيقه، إذن فثَمّة أمل أكبر في أننا باستخدام المنهج المتدرِّج قد نتغلَّب على أكثر المشكلات العملية صعوبة لكل إصلاح سياسي معقول، أعني استخدام العقل، بدلاً من الانفعال والعنف، في تنفيذ

البرنامج. ولسوف يكون ثَمّة إمكانية للتوصل إلى تسوية معقولة، ومن ثم لإنجاز التحسُّن بوسائل ديموقراطية. («التسوية» كلمة قبيحة، ولكن من المهم لنا أن نتعلَّم استخدامها الصحيح. فالمؤسسات إنما هي نتيجة لازمة للتسوية مع الظروف والمصالح، إلخ على الرغم من أننا كأفراد يتعيَّن أن نقاوم تأثيرات هذا النوع).

وعلى العكس من ذلك، فإن المحاولة اليوتوبية لتحقيق دولة مثالية، مستخدمة خطّة عمل للمجتمع ككل، تتطلَّب حكماً مركزياً قوياً للقلة. ولذلك فمن المحتمل أن تؤدّي إلى ديكتاتورية. وهذا ما أعتبره نقداً للمداخلة اليوتوبية، لأنني قد حاولت أن أُبين، في الفصل المعنون «في مبدأ القيادة»، أن الحكم السلطوي هو شكل من أشكال الحكم الذي يمكن الاعتراض عليه بشدة. وبعض النقاط التي لَمْ نتطرّق إليها في ذلك الفصل تقدّم لنا حججاً أكثر مباشرة ضد المداخلة اليوتوبية. فإحدى الصعوبات التي يواجهها ديكتاتور مطبوع على حب الخير أن يكتشف أن تدابيره تتفق مع النوايا الحسنة (كما رأى ذلك دي توكفيل بوضوح أكثر منذ مائة عامةمضت). وتنشأ الصعوبة من واقع أن الحكم الشمولي يجب أن يعوق النقد، وبالتالي لن يسمع الديكتاتور المطبوع على حب الخير بسهولة شكاوى تتعلَّق بالتدابير التي اتخذها. ولكن بدون مثل تلك المراجعة فلن يتمكَّن بسهولة من اكتشاف ما إذا كانت تدابيره قد حققت الهدف الخيّر المنشود. بل سيكون الموقف أسوأ بالنسبة للمهندس اليوتوبي. إذ إن إعادة بناء المجتمع يُعتبر مشروعاً كبيراً يتعيَّن أن يسبب إزعاجاً شديداً للعديد، وعلى امتداد طويل من الزمن. وبناءً على ذلك، فلسوف يصمُّ المهندس اليوتوبي آذانه عن العديد من الشكاوى،و ولسوف يكون من ضمن مهامه، في الواقع،

قمع اعتراضات غير معقولة. (ولسوف يقول، مثلما قال لينين: «لا يمكنك أن تصنع قرصاً من العجة من دون كسر بيض») ولكن يجب عليه في الوقت نفسه أن يقمع أيضاً النقد المعقول بالدرجة ذاتها. وثَمّة صعوبة أخرى للهندسة اليوتوبية تتعلَّق بمشكلة خليفة الديكتاتور. ولقد أشرنا في الفصل السابع إلى بعض أوجه هذه المشكلة. إذ تُثير الهندسة اليوتوبية صعوبة مماثلة بل أكثر خطورة من تلك التي تواجه الطاغية المطبوع على حب الخير الذي يحاول أن يعثر على خليفة مطبوع على حب الخير مثله. إن اتساع المشروع اليوتوبي نفسه يجعل من غير المحتمل أن يحقّق أهدافه خلال حياة أحد المهندسين الاجتماعيين، أو حتى مجموعة من المهندسين. وإن لم يتابع الخلفاء المثال نفسه، إذن فإن كل معاناة الشعب من أجل هذا المثال قد ذهبت سدى.

ويؤدّي تعميم هذه الحجّة إلى نقد إضافي للمداخلة اليوتوبية. فمن الواضح أن هذه المداخلة ستكون ذات قيمة عملية فقط لو افترضنا أن خطة العمل الأصلية، ربما مع تعديلات معينة، تظلُّ أساساً للعمل حتى اكتماله. ولكن ذلك سيستغرق بعض الوقت... إنه سيكون وقت الثروات، ووقت التجارب والخبرات الجديدة في الحقل السياسي. ولذلك فمن المتوقع أن تتغيّر الأفكار والمُثُل.وما قد بدا أنه الدولة المثالية للناس الذين وضعوا خطة العمل الأصلية، قد لا يبدو كذلك بالنسبة لخلفائهم. فلو سلَّمنا بذلك، إذن لانهارت المداخلة برمّتها. إن الطريقة التي تقتضي في البداية تأسيس الهدف السياسي النهائي، ثم بعد ذلك البدء في التحرك نحوه عديمة الجدوى إذا سلمنا بأن الهدف قد يتغيَّر كثيراً أثناء عملية تحقيقه. وقد يثبت في أي لحظة أن الخطوات التي اتخذت حتى ذلك الوقت، إنما تبتعد بالفعل عن تحقيق الهدف الجديد.

ولو أننا غيَّرنا اتجاهنا وفقاً للهدف الجديد، لعرَّضنا أنفسنا حينئذ لنفس المخاطرة مرة أخرى. وعلى الرغم من كل التضحيات المبذولة، فقد لا نصل إلى أي مكان على الإطلاق. فأولئك الذين يفضِّلون خطوة واحدة نحو مُثُل بعيدة على تحقيق تسوية متدِّرجة، يجب أن يتذكروا دائماً أن الهدف لو كان بعيداً جداً، فقد يصبح من الصعوبة بمكان تقرير ما إذا كانت الخطوة المتخذة هي خطوة باتجاهه أم بعيدة عنه. ويحدث ذلك على وجه الخصوص إذا كان المسار متعرَّجاً، أو، بلغة هيجل الدارجة «جدلياً»، أو إذا لم يكن مخطّطاً له بوضوح على الإطلاق. (ويستند هذا إلى السؤال القديم والطفولي بعض الشيء الذي يُسأل إلى أي مدى يمكن أن تبرِّر الغاية الوسيلة. وبغّض النظر عن الادِّعاء بأنه لا يمكن أَنْ توجد غاية تبرِّر كل الوسائل، فإنني أعتقد أن الغاية المحددة بشكل معقول والقابلة للتحقيق يمكن أَنْ تبرِّر التدابير الوقتية التي لا يمكن أبداً لأية غاية أكثر بُعْداً أن تُبرِّرها).

ولعلّنا نرى الآن أنه يمكن إنقاذ المداخلة اليوتوبية فقط عن طريق الاعتقاد الأفلاطوني في مَثَلٍ أعلى واحد، مطلق وثابت، علاوة على فرضَيْن إضافيَيْن، أعني (أ) أن ثَمّة مناهج عقلانية تحدّد نهائياً وعلى نحو حاسم ماهية هذا المثال، (ب) ما هي أفضل الوسائل لتحقيقه. ومثل هذه الفروض بعيدة الأثر يمكن أن تمنعنا من إعلان المنهجية اليوتوبية الغير ذات جدوى. ولكن حتى أفلاطون نفسه ومعظم الأفلاطونيين المتحمسين سيسلمون بأن البند (أ) غير صحيح بالتأكيد؛ وأنه لا يوجد منهج عقلاني لتحديد الهدف النهائي، ولكن، إذا وجد شيء، فهو نوع من الحَدْس فحسب. لذلك فأي اختلاف في الرأي بين المهندسين اليوتوبيين يجب أن يؤدّي، وفي غياب مناهج عقلانية، إلى

استخدام القوّة بدلاً من العقل، أي إلى العنف. ولو حدث أي تقدم في أي اتجاه محدد على الإطلاق، إذن فهو قد حدث رغماً عن المنهج المتبنَّى، وليس بسببه، وربما يُنسَب النجاح، على سبيل المثال إلى امتياز القادة، ولكن لا يتعيَّن علينا أن ننسى أبداً أن القادة الممتازين لا يمكن الإتيان بهم بمناهج عقلانية، وإنما بالحّ فقط.

ومن المهم أن نفهم هذا النقد بشكل مناسب؛ فأنا لا أنتقد المثال بزعم أنه لا يمكن أبداً تحقيقه، وأنه يتعيَّن دائماً أن يظلَّ يوتوبياً. إن هذا لن يكون نقداً صحيحاً، لأن العديد من الأشياء قد تحقَّق بالفعل، بينما كان قد أُعْلِن فيما سبق بطريقة يقينية أنها غير قابلة للتحقيق، وعلى سبيل المثال، تأسيس مؤسسات لتحقيق السلام المدني، أي لمنع الجريمة داخل الدولة؛ وأنا أعتقد، أن تأسيس المؤسسات المناظرة لمنع الجريمة الدولية، أي العدوان المسلَّح أو الابتزاز، رغم أنه يوسم عادة بأنه يوتوبي، إلَّا أنه لا يمثِّل مشكلة شديدة الصعوبة. فما أنتقده تحت اسم الهندسة اليوتوبية يُزكِّي إعادة بناء المجتمع ككل، أي تغيّرات واسعة للغاية يصعب حساب نتائجها العملية، بسبب خبراتنا المحدودة. إنها تدَّعي التخطيط العقلاني لكل المجتمع، على الرغم من أننا لا نملك المعرفة الواقعية الضرورية لإنجاز ادِّعاء طموح مثل هذا. ولا يمكننا أن نملك مثل هذه المعرفة، لأنه ليست لدينا خبرة عملية كافية في هذا النوع من التخطيط، فالمعرفة بالوقائع يجب أن تستند إلى الخبرة. ويمكن القول بأن المعرفة الاجتماعية اللازمة لهندسة على نطاق واسع لا وجود لها ببساطة في الوقت الحالي.

ومن منظور هذا النقد، من المرجَّح أن يُسلِّم المهندس اليوتوبي بالحاجة إلى الخبرة العلمية، وبالحاجة إلى تكنولوجيا اجتماعية

مستندة إلى خبرات عملية. بَيْدَ أنه سيجادل بأننا لن نعرف أبداً الكثير عن هذه المسائل لو أننا تراجعنا عن إجراء التجارب الاجتماعية التي يمكن وحدها أن تزوِّدنا بالخبرة العملية المطلوبة. وقد يضيف إلى ذلك بأن الهندسة اليوتوبية ليست سوى تطبيق المنهج التجريبي على المجتمع. فلا يمكن أن تحقق التجارب بدون أن يضمن ذلك تغييرات شاملة. ويتعيَّن أن تكون على نطاق واسع، بسبب السمة الخصوصية للمجتمع الحديث بكتله الجماهيرية الكبيرة. فتجربة في الاشتراكية، على سبيل المثال، إذا كانت مقتصرة على مصنع، أو على قرية، أو حتى على منطقة، فلن تعطينا ذلك النوع من المعلومات الواقعية التي نحن في أمسِّ الحاجة إليها.

ومثل هذه الحُجج التي تُقال لصالح الهندسة اليوتوبية إنما تُظهر فكرة مسبقة واسعة الانتشار إلى حدّ كبير ولا يمكن الدفاع عنها، وهي فكرة أن التجارب الاجتماعية ينبغي أن تكون على «نطاق واسع»، أن تشمل كل المجتمع إذا ما أُريد لها أن تتحقّق تحت شروط واقعية.لكنّ مجتمع، على الرغم من كونها على «نطاق ضيق»، أو كما يقال، بدون تثوير المجتمع ككل. إذ إننا نجري، في الواقع، مثل هذه التجارب طوال الوقت. فإدخال نوع جديد من التأمين على الحياة، أو فرض نوع جديد من الضرائب، أو إجراء تعديل جديد في قانون العقوبات، إنما تُعَدُّ كلها تجارب اجتماعية لها أصداؤها في المجتمع كله من دون إعادة بناء المجتمع ككل. وحتى الرجل الذي يفتتح دكاناً جديداً أو يحجز تذكرة للمسرح، إنما يجري نوعاً من التجارب الاجتماعية على نطاق ضيق، وكل معرفتنا بالشروط الاجتماعية تستند إلى الخبرة المكتسبة من خلال تجارب هذا النوع. والمهندس اليوتوبي الذي

نواجهه يكون على صواب عندما يشدِّد على أن تجربة في الاشتراكية ستكون ضئيلة الشأن لو أنجزت تحت شروط معملية، في قرية معزولة مثلاً، لأن ما نريد أن نعرفه هو كيف تحدث الأشياء في المجتمع تحت شروط اجتماعية طبيعية. بَيْدَ أن هذا المثال نفسه يبيِّن أين يكمن تحيُّز المهندس اليوتوبي. فهو مقتنع أنه ينبغي إعادة صياغة هيكل المجتمع ككل، عندما نجري تجربة عليه؛ وهو لذلك يمكنه تصور تجربة أكثر تواضعاً فحسب، كتجربة تُعيد صياغة الهيكل الكلّي لمجتمع صغير. بَيْدَ أن نوع التجربة التي يمكننا أن نتعلَّم منها أكثر تتمثَّل في تعديل مؤسسة اجتماعية واحدة في المرة الواحدة. لأن هذه الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن نتعلَّم كيفية توليف المؤسسات في إطار عمل المؤسسات الأخرى، وكيفية ضبطها لكي تعمل وفقاً لمقاصدنا. وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن نرتكب أخطاء، وأن نتعلَّم من أخطائنا، بدون المجازفة بمضاعفات قد تعرِّض للخطر الرغبة في إصلاحات مستقبلية. وفضلاً عن ذلك، من الضروري أن يؤدّي المنهج اليوتوبي إلى ارتباط دجماطيقي خطير ببرنامج عمل بُذِلَت من أجله تضحيات لا تُعَدُّ ولا تُحصى. ويتعيَّن أن تصبح المصالح القوية مرتبطة بنجاح التجربة. ولن يساهم كل هذا في عقلانية التجربة، أو في قيمتها العلمية. بَيْدَ أن المنهج المتدرِّج يسمح بتجارب متكررة وتعديلات مستمرة. وقد يؤدّي هذا، في الواقع، إلى موقفٍ مؤاتٍ، يبدأ فيه السياسيون بالبحث عن أخطائهم الذاتية بَدَلاً من محاولة طمسها لإثبات أنهم كانوا دائماً على صواب. ولسوف يعني هذا – وليس التخطيط اليوتوبي أو النبوءة التاريخية – إدخال المنهج العلمي في علم السياسة، لأن سرّ المنهج العلمي بكامله هو الاستعداد للتعلُّم من الأخطاء.

ويمكن أن تتعزَّز هذه الآراء، كما أعتقد، بمقارنة الهندسة الاجتماعية، بالهندسة الميكانية على سبيل المثال. فلسوف يزعم المهندس اليوتوبي بالطبع أن المهندسين الميكانيكيين يخطّطون أحياناً حتى لأكثر الآلات تعقيداً ككل، وأن برامج عملهم قد تُغطي، وتُخطّط سلفاً، ليس فقط نوع آلات معينة، وإنما المصنع كله الذي ينتج هذه الآلات. ولسوف يكون رَدّي على ذلك هو أن المهندس الميكانيكي يمكنه أن يفعل كل هذا لأن لديه خبرة كافية في جُعبته، أي النظريات المطوَّرة عن طريق المحاولة والخطأ. ولكن هذا يعني أنه يستطيع التخطيط لأنه قد ارتكب كل أنواع الأخطاء بالفعل؛ أو بعبارة أخرى، لأنه يركن إلى خبرة قد اكتسبها بتطبيق مناهج متدرِّجة. وتُعَدُّ آلاته الحديثة نتيجة لتحسينات صغيرة متعددة أُدخلت عليها. ويكون لديه عادة نموذج أولي. وفقط، بعد عدد كبير من التعديلات المتدرِّجة في مختلف أجزائها، يستطيع الانطلاق إلى مرحلة يرسم فيها خططه النهائية للإنتاج. وبالمثال فخطته لإنتاج هذه الآلة تضم عدداً كبيراً من الخبرات، وهي التحسينات المتدرِّجة التي أدخلتها المصانع الأقدم. لا يعمل المنهج الكلّي أو واسع النطاق إلّا بعد أن يكون المنهج المتدرِّج قد زوَّدنا بعدد كبير من الخبرات التفصيلية، وحتى ذلك لا يتم إلَّا في إطار هذه الخبرات. والقليل من الصنَّاع هم الذين يكونون على استعداد لبدء إنتاج آلة جديدة على أساس خطة العمل وحدها، حتى ولو كان قد صممها أعظم الخبراء، بدون أن يُصمم أولاً نموذجاً يتم تطويره على خطوات صغيرة لأبعد حدّ ممكن.

وربما يكون مفيداً مقابلة هذا النقد للمثالية الأفلاطونية في علم السياسة بنقد ماركس لما يسميه «اليوتوبية». فما هو مشترك بين نقد

ماركس ونقدي أَنَّ كلينا يطالب بواقعية أكثر. وأن كلينا يعتقد في أن الخطط اليوتوبية لا يمكن أن تتحقّق أبداً بالطريقة التي صيغت بها، لأن من الصعوبة بمكان أن يؤدّي أي فعل اجتماعي النتجية المتوقعة بالضبط. (ولا يضعف هذا، في رأيي، المداخلة المتدرِّجة، لأننا هنا قد نتعلّم، أو بالأحرى، ينبغي أن نتعلَّم - ونغير آراءنا، أثناء تأديتنا لمهمتنا) بَيْدَ أن ثَمّة اختلافات عديدة. ففي مجادلة ضد اليوتوبية، يدين ماركس في الواقع، كل هندسة اجتماعية - وهي نقطة نادراً ما فُهِمتْ. فهو يَتّهم التعويل على تخطيط عقلاني لمؤسسات اجتماعية بأنه غير واقعي تماماً، لأن المجتمع ينبغي أن ينمو وفقاً لقوانين التاريخ وليس وفقاً لخططنا العقلانية. وهو يقرِّر، أن كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نقلِّل من آلام مخاض العمليات التاريخية. وبعبارة أخرى، فإنه يتبنَّى اتجاهاً تاريخانياً راديكالياً، معارضاً لكل هندسة اجتماعية. بَيْدَ أن هناك عنصراً واحداً في اليوتوبية يميز على وجه الخصوص مداخلة أفلاطون يعارضه ماركس، على الرغم من أنه ربما يكون الأكثر أهمية من بين العناصر التي هاجمتها باعتبارها غير واقعية. إنه شمول اليوتوبية، محاولتها التعامل مع المجتمع ككل، متطرقة إلى كل شيء فيه. وهو الاقتناع بأن على المرء الاتجاه نحو جذر الشرّ الاجتماعي بعينه، وأن لا شيء أقل من الاجتثاث الكامل لجذور النظام الاجتماعي المؤذي الذي ينفع في هذا الشأن، وذلك إذا ما أردنا «جلب أية لياقة إلى هذا العالم» كما يقول دو جارد Du Gard، إنها باختصار، النزعة المتطرفة المتصلبة. (ولسوف يلاحظ القارئ أنني أستخدم هذا المصطلح بمعناه الأصلي والحرفي - وليس بالمعنى الشائع الآن كـ «تقدمية ليبرالية»، بل لتمييز الاتجاه الذي يقضي بـ«المضي نحو جذر المسألة». ويحلم

كل من أفلاطون وماركس بالثورة الكشفية النبوئية التي ستغيّر من شكل العالم الاجتماعي كله. وهذا الشمول، وهذه الراديكالية الصارمة للمداخلة الأفلاطونية (والماركسية بالمثل)، مرتبطة، في ما أعتقد، بنزعتها الجمالية، أي بالرغبة في بناء عالم ليس فقط أفضل قليلاً وأكثر عقلانية من عالمنا، بل متحرراً من كل بشاعته. ليس لحافاً واهناً، أو ثوباً قديماً مرقَّعاً على نحو رديء، وإنما رداء جديد تماماً، عالم جديد جميل حقاً... والنزعة الجمالية هذه، إنما هي، في الواقع، اتجاه يمكن فهمه إلى حدّ بعيد، وأعتقد أن معظمنا إنما يعاني قليلاً من أحلام الكمال هذه. (ولسوف يتبيّن،على ما آمل، من الفصل التالي، بعض الأسباب التي تدعونا إلى أن نفعل ذلك) لكنّ هذه الحماسة الجمالية تصبح ذات قيمة فقط لو أنها لُجِمَت بالعقل، وبالشعور بالمسؤولية، وبالدافع الإنساني على المعاونة. وإِلَّا فإنها حماسة خطرة، عرضة لأن تتطور إلى شكل من أشكال العُصَاب أو الهستيريا.

ولن نعثُر في أي مكان على هذه النزعة الجمالية مُعَبَّراً عنها بقوّة أكثر مما هو عند أفلاطون. فأفلاطون كان فناناً، ومثل العديد من أفضل الفنانين، حاول أنْ يتصوَّر نموذجاً، هو «الأصل السماوي» لعمله، وأن «ينسخه» بإخلاص. ويشرح هذه النقطة عدد لا بأس به من الاقتباسات المذكورة في الفصل السابق. وما ينعته أفلاطون بأنه ديالكتيكي، إنما هو، في الأساس، الحَدْسُ العقليُّ لعالم الجمال الخالص. وفلاسفته المدرَّبون هم رجال «رأوا حقيقة ما هو جميل وعادل وخيّر». وفي مقدورهم أَنْ يُنزلوه من السماء إلى الأرض. وعلم السياسة، بالنسبة لأفلاطون، إنما هو الفن الملكي. وهو فن - ليس بمعنى مجازي قد نتحدَّث فيه عن فن معاملة الناس، أو فن إنجاز أشياء، وإنما بمعنى

حرفي أكثر للكلمة. فهو فن التأليف، كالموسيقى، أو الرسم، أو العمارة. إذ إن السياسي الأفلاطوني يؤلِّف مدناً، من أجل الجمال.

ولكن ينبغي هنا أن أحتجَّ. فلا أعتقد أن الكائنات الحية الإنسانية يمكن أن تُتخذ كوسائل لإرضاء رغبة فنان في التعبير عن ذاته. وينبغي أن نطالب، بالأحرى، بأن يمنح كل إنسان، إذا ما رغب في ذلك، الحق في تشكيل حياته بنفسه، بالقدر الذي لا يتداخل فيه كثيراً مع الآخرين. فبقدر ما أتعاطف مع الدافع الجمالي، أقترح أن يبحث الفنان عن تعبير في مادة أخرى. وأطالب، بأنه يجب على علم السياسة أن يدعم المساواة والفردانية؛ فأحلام الجمال يجب أن تخضع لضرورة مساعدة الناس في المحنة، والناس الذين يعانون الجَوْر، ولضرورة بناء مؤسسات تخدم مثل هذه الأغراض.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين راديكالية أفلاطون المطلقة، المطالبة بمقاييس شاملة، ونزعته الجمالية. وتُعَدُّ الفقرات التالية أكثر تحديداً لذلك. ففي حديث أفلاطون عن «الفيلسوف الذي يتسامى مع الإلهي، يشير أولاً إلى أنه سوف يكون مأخوذاً بالحافز.. لتحقيق رؤيته السماوية في الأفراد كما هو الحال في المدينة». تلك المدينة التي «لن تعرف السيادة أبداً إذا لم يكن مصمِّموها فنانين يتخذون من الإلهي نموذجاً لهم». وعندما سُئل عن تفاصيل فنّ الرسم عندهم، يقدِّم سقراط الأفلاطوني الإجابة المدهشة التالية: »سيتخذون كقماش لهم مدينة وشخصيات الناس، ولسوف يجعلون قماشهم، أولاً وقبل كل شيء، نظيفاً - وهي مسألة ليست سهلة على الإطلاق. ولكن هذه بالضبط هي النقطة التي كما تعلّم، يختلفون فيها عن كل الآخرين. إنهم لن يبدأوا العمل في المدينة ولا في الأفراد (ولن يرسموا القوانين) حتى يُعطوا قماشاً نظيفاً أو حتى ينظِّفوه بأنفسهم».

وبعد ذلك بقليل يفسِّر أفلاطون ما في ذهنه عندما يتحدث عن تنظيف القماش. ويسأل جلوكون: «وكيف يمكن فعل ذلك؟» فيجيب سقراط: «كل المواطنين فوق سن العاشرة يجب أن يُطرَدوا من المدينة، ويُرحَّلوا إلى مكان ما في القطر، والأطفال الذين هم الآن غير واقعين تحت تأثير أساليب وعادات والديهم يجب أن يُنزعوا. كما يجب تربيتهم بطرق الفلسفة الحقة، التي سبق أن وصفناها، ووفقاً للقوانين «ولن يكون الفلاسفة، بالطبع، من ضمن المواطنين المطرودين؛ إنهم يبقون كمربين، كما سيبقى، على ما أعتقد، أولئك الذين يخدمونهم. وبنفس الروح يقول أفلاطون في السياسي عن الحكام المَلكيين الذين يحكمون وفقاً للعلم المَلَكي لفن قيادة الدولة: «فسواء حكموا بقانون أو بدون قانون، بإرادة التابعين أو بغير إرادتهم؛... وسواء طَهَّروا الدولة لخيرها، بقتل أو ترحيل أو «نفي» بعض المواطنين... فطالما تصرَّفوا وفقاً للعلم والعدالة، وحافظوا على... الدولة وجعلوها أفضل مما كانت، يتعيَّن الإعلان عن هذا الشكل من الحكم بأنه الوحيد الذي على حق».

هذا هو ما يعنيه بتنظيف القماش. يتعيَّن عليه استئصال المؤسسات والتقاليد القائمة. كما يتعيَّن عليه أن يُنقّي، ويُطهِّر، ويطرد، وينفي، ويقتل (والمصطلح الحديث المرعب المعبِّر عن ذلك هو أن «يُصَفّي») وعبارة أفلاطون هي بالفعل وصف حقيقي للاتجاه المتصلب لكل أشكال الراديكالية الصريحة - للرفض الاستطيقي للتسوية. ووجهة النظر التي ترى أن المجتمع يجب أن يكون جميلاً كقطعة فنية، لا تؤدّي إلى تدابير عنيفة ببساطة شديدة. بَيْدَ أن كلّ هذه الراديكالية والعنف غير واقعية وعقيمة. (ولقد تبيَّن هذا من مثال نمو روسيا. فبعد الانهيار الاقتصادي الذي أدَّى إلى تنظيف القماش كما سُمي بـ «شيوعية الحرب» قدَّم لينين

مؤلَّفه «السياسة الاقتصادية الجديدة»، وهو في الواقع نوع من الهندسة المتدرِّجة، على الرغم من خلوِّه من صياغة واعية لمبادئها أو لتقنيتها. وقد بدأ بترميم معظم قَسَمات الصورة التي كانت قد استؤصلت بمعاناة إنسانية هائلة. لقد أُعيد إدخال النقود، والأسواق، وتنوع الدخل، والملكية الخاصة - وحتى لفترة من الوقت، المشروعات الخاصة في الإنتاج - ولم تبدأ فترة الإصلاح الجديدة، إِلَّا بعد إعادة هذا الأساس).

ولكي ننتقد أُسس راديكالية أفلاطون الأستطيقية، ينبغي أَنْ نُميّز بين نقطتَيْن مختلفتَيْن. الأولى هي: ما يظنُّه بعض المتحدثين عن «نظامنا الاجتماعي»، وعن الحاجة إلى استبداله بـ «نظام»آخر، يشبه إلى حدّ كبير الصورة المرسومة على قطعة قماش والتي يتعيَّن علينا إزالتها تماماً قبل أن نرسم صورة أخرى. ولكن هناك بعض الاختلافات الشديدة. أحدها هو أن الرسام وأولئك الذين يتعاونون معه وأيضاً المؤسسات التي تجعل حياتهم ممكنة، وكذلك أحلامه وخططه لعالم أفضل، ومعاييره للياقة والأخلاق، هي جميعاً جزء من النظام الاجتماعي، أي الصورة التي يجب إزالتها. فإذا كان عليهم حقيقة تنظيف القماش، فلسوف يضطرون إلى تحطيم أنفسهم، وخططهم اليوتوبية. (وما يستتبع حينئذٍ ربما لن يكون نسخة جميلة لمثال أفلاطوني، إنما فوضى). ويصرخ الفنان السياسي، مثل أرشميدس، من أجل مكان خارج العالم الاجتماعي يمكنه أن يمارس فيه أعماله بهدوء، ولكن مثل هذا المكان لا وجود له، والعالم الاجتماعي يجب أن يستمر في الدوران أثناء أي إعادة بناء. وهذا هو السبب البسيط الذي يجعلنا مضطرين لإصلاح مؤسساته رويداً رويداً، حتى نكتسب خبرة أكبر في الهندسة الاجتماعية.

ويقودنا هذا إلى النقطة الثانية الأكثر أهمية، إلى اللاعقلانية المتأصِّلة في الراديكالية. إِذْ يمكننا، في كل الأحوال، أن نتعلَّم فقط بالمحاولة والخطأ، باقتراف أخطاء وعمل تحسينات، ولا يمكننا أبداً أَنْ نركن إلى الإلهام، على الرغم من أن الإلهامات قد تكون ذات قيمة أكبر طالما كان في الإمكان مراجعتها بالتجربة... وبناءً على ذلك، فمن غير المعقول افتراض أن إعادة بناء كامل لعالمنا الاجتماعي سيؤدّي في الحال إلى نظام كفء. وإنما ينبغي، بالأحرى، أَنْ نتوقَّع حدوث العديد من الأخطاء نظراً لافتقارنا إلى الخبرة، تلك الأخطاء التي لا يمكن استبعادها إِلَّا بعملية طويلة وشاقة من التعديلات الطفيفة؛ وبعبارة أخرى، بتلك الوسيلة العقلانية لهندسة متدرّجة ندافع عن تطبيقها. بَيْدَ أن أولئك الذين يكرهون هذه الوسيلة بوصفها راديكالية بصورة غير كافية، سوف يضطرون مرة أخرى إلى محو مجتمعهم من جديد، لكي يبدأوا مرة ثانية بقماش نظيف؛ ولأن البداية الجديدة لن تؤدّي، لنفس الأسباب، إلى الكمال أيضاً، فسيضطرون إلى تكرار هذه العملية دون الوصول إلى أية نتيجة... وأولئك الذين يعترفون بذلك ومستعدون لتَبنّي طريقتنا الأكثر تواضعاً للتحسينات المتدرِّجة، ولكن فقط بعد التنظيف الراديكالي الأول للقماش، لا يمكنهم إِلَّا بالكاد الهروب من النقد بأن تدابيرهم الشاملة والعنيفة الأولية كانت غير ضرورية على الإطلاق.

ولسوف تؤدّي بنا النزعة الجمالية والنزعة الراديكالية إلى أَنْ نَنبُذَ العقل، وأَنْ نحلَّ محله أملاً يائساً في معجزات سياسية. وهذا الاتجاه اللاعقلاني الذي ينبثق من الافتتان بأحلام عالم جميل هو ما أسميه النزعة الرومانتيكية. فهي قد تبحث عن مدينتها السماوية في الماضي

أو في المستقبل، وهي قد تبشِّر بـ «العودة إلى الطبيعة» أو بـ «التقدم نحو عالم من الحب والجمال»؛ بَيْدَ أن جاذبيتها تكون موجَّهة دائماً إلى عواطفنا أكثر من عقلنا. بل إن أفضل النوايا لإقامة الجَنّة على الأرض إنما تنجح فقط في جعلها جحيماً – ذلك الجحيم الذي يجهِّزه الإنسان فقط لأخيه الإنسان.

خلفية الهجوم على أفلاطون

الفصل العاشر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

ولسوف يعيدنا إلى طبيعتنا الأصلية، ويبرئنا، ويجعلنا سعداء ومباركين.

أفلاطون

لا يزال ثَمّة شيء مفقود من تحليلنا. الجدال بأن البرنامج السياسي لأفلاطون استبدادي خالص، والاعتراضات على هذا الجدال التي برزت في الفصل السادس، قد أدَّت بنا إلى فحص الدور الذي تلعبه في هذا البرنامج بعض الأفكار الأخلاقية كالعدالة، والحكمة، والحق، والجمال. وكانت نتيجة هذا الفحص واحدة دائماً. فقد وجدنا أن هذه الأفكار تلعب دوراً مهماً، بَيْدَ أنها لم تقد أفلاطون إلى ما وراء النزعة الاستبدادية والجنسانية. ولكن ما زال علينا أن نفحص واحدة من هذه الأفكار، ألا وهي فكرة السعادة. ولعلّنا نتذكَّر أننا اقتبسنا من كروسمان في ما يتعلَّق بالاعتقاد أن برنامج أفلاطون السياسي هو في الأساس «خطة لبناء دولة كاملة يكون فيها كل مواطن سعيداً بحق». وأننا وصفنا هذا الاعتقاد بأنه أثر لميل نحو جعل أفلاطون مثالياً.. فإذا دُعيتُ لتبرير رأيي، لن أواجه صعوبة كبيرة في توضيح أن معالجة أفلاطون للسعادة

مماثلة تماماً لمعالجته للعدالة؛ وخصوصاً، أنها مستندة إلى نفس المعتقد بأن المجتمع هو بالطبيعة منقسم إلى طبقات، أو طوائف. إِذْ يصرُّ أفلاطون على أن السعادة الحقَّة، لا يمكن تحقيقها إِلَّا بالعدل، أي، باحتفاظ كل امرئ بمكانته. ويتعيَّن على الحاكم أن يجد السعادة في الحكم، والمقاتل في القتال، ويمكننا أن نستدلَّ من ذلك، والعبد في العبودية. وبقطع النظر عن أن أفلاطون يقول مراراً وتكراراً بأن ما يهدف إليه ليس هو سعادة الأفراد، ولا سعادة أي طبقة بعينها في الدولة، وإنما فقط سعادة الجميع، ويجادل بأن هذا ليس سوى نتيجة لحكم العدالة الذي بيَّنت أنه استبدادي الطابع، وإحدى الأطروحات الأساسية في الجمهورية هي أن العدالة فقط هي التي تؤدّي إلى سعادة حقيقية.

ونتيجة لذلك كله، يبدو أن التفسير المنطقي وغير القابل للدحض لأعمال أفلاطون يؤدّي بنا إلى تقديمه كسياسي حزبي استبدادي، غير ناجح في مشروعاته الفورية والعملية، وإنما ناجح جداً على المدى البعيد فقط في دعايته لتعطيل وإسقاط مدينة أبغَضَها من كل قلبه. ولكن لو صوَّرنا الأمر بهذه الطريقة الفظَّة، لشعرنا أن ثَمّة شيء مفقود بحق في هذا التفسير. إِذْ إن المادة الجديدة جعلت المماثلة بين الأفلاطونية والنزعة الاستبدادية أكثر وضوحاً فقط.

والنقطة الوحيدة التي جعلتني أشعر أن بحثي عن دحض هذا التفسير قد نجح كانت متعلِّقة ببغض أفلاطون للطغيان. وكانت توجد دائماً، بالطبع، إمكانية لطمس هذا التفسير. فلقد كان من السهل أن نقول إن اتهامه للطغيان كان مجرّد دعاية. إِذْ غالباً ما تدَّعي النزعة الاستبدادية حبها للحرية «الحقَّة»، وثناء أفلاطون على الحرية كمقابل للطغيان يحمل تماماً نبرة ذلك الحب المزعوم. وعلى الرغم من هذا، شعرت أن

بعض ملاحظاته عن الطغيان، التي سيأتي ذكرها لاحقاً في هذا الفصل، صحيح تماماً. وحقيقة أن «الطغيان» كان يُقصَد به عادة في عصر أفلاطون شكلاً من أشكال الحكم المستند إلى دعم الجماهير، جعل من الممكن الزعم أن بُغْضَ أفلاطون للطغيان كان متسقاً مع تفسيرنا الأصلي. بَيْدَ أنني شعرت أن هذا لم يرفع الحاجة إلى تعديل تفسيري. كما شعرت أيضاً أن مجرّد التأكيد على إخلاص أفلاطون الأساسي كان غير كافٍ تماماً كي أكمل هذا التعديل. فالكثير من التأكيد لم يستطع أن يعوّض الانطباع العام للصورة. وكان من المطلوب صورة جديدة تأخذ في الاعتبار اعتقاد أفلاطون المخلص في مهمته كَشَافٍ لمرض الجسم الاجتماعي، وكذلك حقيقة أنه كان قد رأى بوضوح، أكثر من أي شخص آخر قبله أو بعده، ما كان يحدث للمجتمع اليوناني. ولأن محاولة رفض المطابقة بين الأفلاطونية والنزعة الاستبدادية لم تحسِّن الصورة، فقد اضطررت أخيراً إلى تعديل تفسيري للنزعة الاستبدادية ذاتها.. وبعبارة أخرى، لقد أدَّت بي محاولتي لفهم أفلاطون بالمماثلة مع النزعة الاستبدادية الحديثة، ويا لدهشتي إلى تعديل وجهة نظري في الاستبدادية. إنها لم تعدّل عداوتي لها، وإنما أدَّت بي أخيراً إلى فهم أن قوّة الحركات الاستبدادية قديمها وحديثها معاً قد استند إلى حقيقة أنها حاولت الإجابة عن حاجة حقيقية جداً، حتى ولو كانت هذه المحاولة قد أُدْرِكَت بشكل سيىء. وعلى ضوء تفسيري الجديد، يبدو لي أن إعلان أفلاطون عن رغبته في أن يجعل الدولة ومواطنيها سعداء لم تكن مجرّد دعاية. وأنا مستعد أَنْ أُسَلّم بأريحيته الأساسية... وأُسَلِّم أيضاً بأنه كان على صواب، إلى حدّ ما، في التحليل السوسيولوجي الذي استند إليه في وعده بالسعادة. ولكي نضع هذه النقطة بإحكام أكثر؛ أعتقد أن أفلاطون، ببصيرة سوسيولوجية عميقة، وجد أن معاصريه كانوا يعانون من ضغط عنيف، وأن هذا الضغط كان بسبب

الثورة الاجتماعية التي كانت قد بدأت مع بزوغ الديموقراطية والنزعة الفردية. ولقد نجح في اكتشاف الأسباب الرئيسية لتعاستهم المتجذِّرة بعمق – التغيّر الاجتماعي، والشقاق الاجتماعي – وبذل أقصى جهد لمحاربتهما. ولا يوجد سبب للشكِّ في أن أحد دوافعه الأكثر قوّة كانت استعادة السعادة لمواطنيه. وأعتقد، لأسباب ستناقش لاحقاً في هذا الفصل، أن العلاج السياسي – الطبي الذي أوصى به، وهو إيقاف التغيُّر والعودة إلى القَبَلية، كانت خاطئة بطريقة ميئوس منها. بَيْدَ أن التوصية، على الرغم من عدم جدواها كعلاج، تشهد بقوّة أفلاطون على التشخيص. إنها تُبين أنه عرف ما كان ناقصاً، وأنه أدرك الضغط، والتعاسة، التي كان الشعب يكدُّ في ظِلّهما، حتى على الرغم من أنه زاغ عن ادِّعائه الأساسي بأن دعوتهم إلى القبلية يمكن أن يقلِّل الضغط، ويستعيد لهم سعادتهم.

وفي نيتي أن أقدّم في هذا الفصل دراسة موجزة جداً عن المادية التاريخية التي حملتني على أَنْ أتمسَّك بهذه الآراء. أمَّا الملاحظات النقدية القليلة على المنهج المتبنَّى، والقائمة على التفسير التاريخي، فسنجدها في الفصل الأخير من الكتاب. لذلك أكتفي هنا بالقول إنني لا أزعم موقفاً علمياً لهذا المنهج، لأن اختبارات التفسير التاريخي لا يمكن أبداً أن تكون صارمة. فالتفسير هو بصورة رئيسية وجهة نظر، تقع قيمتها في خصوبتها، في قوتها على إلقاء الضوء على المادة التاريخية، إلى أن تؤدّي بنا إلى العثور على مادة جديدة، وإلى مساعدتنا على تعقُّلها وتوحيدها. لذلك فما أقوله هنا ليس المقصود منه تقريراً دجماطيقياً، حتى ولو كنت أُعبِّر في بعض الأحيان عن آرائي بشجاعة.

1

تأصَّلت حضارتنا الغربية مع الإغريق. فقد كانوا، فيما يبدو، أول

مَنِ انتقل من النزعة القبلية إلى النزعة الإنسانية. فدعونا نتأمّل ماذا يعني ذلك.

يُشبه المجتمع القَبَلي الإغريقي القديم، من عدة أوجه، شعوباً مثل البيلوبونيزيين، والماووريين[1] على سبيل المثال. عصابات صغيرة من المحاربين، يسكنون عادة في مستوطنات محصَّنة، يحكمهم رؤساء أو ملوك القبيلة، أو أُسر أرستقراطية، تشنُّ كل واحدة الحرب ضد الأخرى في البحر والبر معاً.. وكانت تُوجَد، بطبيعة الحال، فروق عديدة بين طرق حياة الإغريق والبيلوبونيزيين، لأنه لا يوجد، باعتراف الجميع، تماثل في العَصَبية القبلية. كما لا يوجَد معيار لـ «طريقة الحياة القَبَلية». ومع ذلك، يبدو لي أن هناك بعض الخواص التي يمكن أن توجَد في معظم، إنْ لم يكن في كلٍّ، هذه المجتمعات القَبَلية. وأعني اتجاهها السحري واللاعقلاني نحو عادات الحياة الاجتماعية والصرامة المناظرة لهذه العادات.

ولقد نوقش من قبل الاتجاه السحري للعادة الاجتماعية. وأحد عناصره الأساسية هو التمييز بين الانتظامات العرفية، أو المصطلح عليها للحياة الاجتماعية، والانتظامات الموجودة في «الطبيعة»، وغالباً ما يواكب ذلك الاعتقاد بأن كليهما يستند إلى إرادة خارقة للطبيعة. ومن المحتمل أن تكون صرامة الحياة الاجتماعية، في معظم الحالات، مظهراً آخر فحسب لنفس الاتجاه. (وثَمّة أسباب للاعتقاد بأن هذا المظهر هو حتى أكثر بدائية، وأن الاعتقاد الخارق للطبيعة يُعَدُّ نوعاً من عقلنة الخوف من تغيّر نظام روتيني - وهو الخوف الذي يمكننا أن نجده عند الأطفال الصغار جداً) وعندما أتحدث عن صرامة العصبية القَبَلية، فإنني لا أعني بأنه ليس ثَمّة تغيّر يمكن أن يحدث في

---

(1) وهم الذين يشكلون الشعب النيوزيلندي. (المترجم)

الطرق القبَلية للحياة. وإنما أعني بالأحرى، أن التغيّرات النادرة نسبياً لها خاصية التحوّلات أو التغيّرات الدينية المفاجئة، أو إدخال مُحَرَّمات سحرية جديدة. إنها غير مستندةِ إلى محاولة عقلانية لتحسين الأحوال الاجتماعية. وبصرف النظر عن مثل هذه التغيّرات - التي تُعَدُّ نادرة - فإن المحرَّمات تنظِّم وتسود بقوّة كل مظاهر الحياة. فهي لا تترك ثغرات كثيرة. وثَمّة مشاكل قليلة في هذا الشكل من الحياة، ولا توجد مشاكل في الحقيقة ذات طابع أخلاقي. ولا أعني القول إن عضو قبيلة لا يحتاج إلى كثير من البطولة والجَلَد لكي يتصرّف وفقاً للمحرَّمات.. وإنما ما أعنيه هو أنه نادراً ما يجد نفسه في موضع الشكِّ عن الكيفية التي يجب أن يتصرَّف وفقاً لها.. فالطريقة الصحيحة محدَّدة دائماً، على الرغم من الصعوبات التي قد تعترضها. إنها محدَّدة بالمحرَّمات، وبالمؤسسات القَبَلية السحرية التي لا يمكن أبداً أن تصبح موضوعات للنظر النقدي. ولا حتى هيراقليطس أمكنه أن يميز بوضوح بين القوانين الدستورية للحياة القبلية وقوانين الطبيعة، فكلاهما له نفس الطابع السحري. فاستناد المؤسسات إلى التقليد القَبَلي الجمعي لم يترك مكاناً للمسؤولية الشخصية. فالمحرَّمات التي تؤسس صورة ما من صور المسؤولية الجماعية قد تكون البشير لما نسميه المسؤولية الشخصية، بَيْدَ أنها تختلف عنها اختلافاً رئيسياً. فهي ليست مستندة إلى مبدأ معقول للمسؤولية، وإنما مستندة بالأحرى إلى أفكار سحرية، كفكرة استرضاء قوى المصير.

ومن المعروف تماماً إلى أي حدّ لا يزال هذا حياً. فطرق حياتنا الخاصة لا يزال يكتنفها الكثير من المحرَّمات: محرَّمات الطعام، ومحرَّمات الأدب، ومحرَّمات أخرى عديدة. ومع ذلك، توجد اختلافات هامّة.. إذْ توجد في طرق حياتنا الخاصة، بين قوانين الدولة

من جهة، والمحرَّمات التي نتبعها بالعادة من جهة أخرى، مجال يتسع دوماً للقرارات الشخصية، بمشاكلها ومسؤولياتها؛ ونحن على علم بأهمية هذا المجال. فقد تؤدّي القرارات الشخصية إلى تعديل المحرَّمات، وحتى القوانين السياسية التي لم تعد محرَّمات... والاختلاف الكبير هو إمكانية التفكير العقلاني في هذه المسائل. ويبدأ التفكير العقلاني، بشكل ما، مع هيراقليطس.. وبدءاً من الخمايون Alc-maeon، وفالياس Phaleas، وهيبوداموس Hippodamus، وهيرودوت Herodotus، والسوفسطائيين، يتّخذ البحث عن «الدستور الأفضل»، وبترتيب هؤلاء، سمة المشكلة التي يمكن مناقشتها بطريقة عقلانية. أمَّا في عصرنا الحالي، فالعديد منا يتخذ قرارات عقلانية متعلِّقة بمرغوبية أو رفض تشريع جديد، وتغيّرات مؤسساتية أخرى؛ أي قرارات مستندة إلى تقدير النتائج الممكنة، وإلى تفضيل واعٍ لبعض منها. ونَتَبيّن في كل ذلك المسؤولية الشخصية العقلانية.

وفيما يلي، سيطلق أيضاً على المجتمع السحري أو القَبَلي أو الجمعي اسم المجتمع المغلق، وعلى المجتمع الذي يُجابَه فيه الأفراد بقرارات شخصية، المجتمع المفتوح.

ويمكن مقارنة المجتمع المغلق بحق بمجتمع عضوي. ويمكن أن ينطبق عليه إلى حدّ كبير ما يُسمَّى بالنظرية العضوية أو البيولوجية للدولة. فالمجتمع المُغلَق يشبه القطيع أو القبيلة في أنه وحدة شبه عضوية يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه - بيولوجية كالنَّسَب، والحياة المشتركة، والمشاركة في المجهودات المشتركة، والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة. إنها لا تزال جماعة متعينة من أفراد متعينين، يرتبط كل منهم بالآخر ليس عن طريق علاقات اجتماعية مجرّدة فحسب، كتقسيم العمل وتبادل السلع،

وإنما عن طريق علاقات فيزيقية متعينة كاللمس، والشم، والرؤية. وعلى الرغم من أن مجتمعاً مثل هذا قد يكون قائماً على العبودية، إلَّا أن وجود العبيد لا يحدث بالضرورة مشكلة تختلف في الأساس عن تلك التي تحدثها حيوانات مروَّضة. ومع ذلك فثَمّة مظاهر منقوصة تجعل من المستحيل تطبيق النظرية العضوية بنجاح على مجتمع مفتوح.

والمظاهر التي أعنيها ترتبط بحقيقة أنه، في مجتمع مفتوح، يكافح أعضاء كثيرون من أجل الصعود الاجتماعي، واحتلال أمكنة أعضاء آخرين. وقد يؤدّي هذا، على سبيل المثال، إلى ظاهرة اجتماعية هامة كالصراع الطبقي. ولا يمكننا أن نعثر على أي شيء شبيه بالصراع الطبقي في مجتمع عضوي. إذْ إن خلايا أو أنسجة الكائن الحي التي يُقال أحياناً إنها تنطبق على أعضاء الدولة قد تتنافس على طعام؛ بَيْدَ أنه ليس ثَمّة مَيْل متأصِّل في عضو الساق يسعى إلى أن يصبح الدماغ، أو الأعضاء الأخرى للجسم أن تصبح البطن. ولأن لا شيء في الكائن العضوي يناظر واحدة من أكثر الخصائص أهمية للمجتمع المفتوح، المنافسة على المكانة بين أعضائه، فما يُسمَّى بالنظرية العضوية للدولة يستند إلى مماثلة باطلة... أمَّا المجتمع المغلق، من ناحية أخرى، فلا يعرف الكثير عن هذه الميول.. فمؤسساته، بما في ذلك طوائفه، لا تُمس، إنها محرَّمات. والنظرية العضوية هنا تجد مكاناً.. لذلك فليس من المستغرب أن نجد أن معظم محاولات تطبيق النظرية العضوية على مجتمعنا ليست سوى أشكال مُقنَّعة من الدعاية للعودة إلى العَصَبية القَبَلية.

والمجتمع المفتوح، نتيجة لفقده السمة العضوية، يمكن أن يصبح، في درجات، ما أودّ تسميته «المجتمع المجرَّد».. إذْ ربما يفتقد إلى حدّ

كبير سمة أنه مجتمع متعين أو جماعة حقيقية من البشر، أو نظام من هذه الجماعات الحقيقية.. وربما يمكن شرح هذه النقطة، التي لَمْ تُفهَم إلَّا نادراً فيما سبق، بطريقة المبالغة. فقد نتصوَّر مجتمعاً يتقابل فيه الناس عملياً وجهاً لوجه - وتُدَار فيه كل الأعمال بواسطة أفراد في عزلة، يتراسلون برسائل مكتوبة على الآلة الكاتبة، أو البرقيات، ويتجوّلون في سيارات مغلقة (بل ولسوف يسمح التلقيح الصناعي بالتكاثرمن دون عنصر شخصي) وقد يسمّى مجتمع خيالي مثل هذا بـ «مجتمع مجرّد تماماً أو مجتمع غير متشخص» والنقطة الهامّة الآن هي أن مجتمعنا الحديث يشبه في كثير من مظاهره مثل هذا المجتمع المجرّد تماماً. وعلى الرغم من أننا لا ننتقل دائماً فرادى في سيارات مغلقة (وإنما نتقابل وجهاً لوجه مع آلاف الناس في الطريق) إلَّا أن النتيجة لا تختلف كثيراً عمَّا لو لم نتقابل معهم، فنحن لا نقيم، كقاعدة،أية علاقة شخصية مع زملائنا السائرين على أقدامهم. وبالمثل، قد لا تعني عضوية اتحاد عمال أكثر من امتلاك بطاقة عضوية، ودفع مساهمة مالية لسكرتير مجهول. والعديد من الناس في المجتمع الحديث ليس له اتصالات شخصية حميمة (أو قل عدد قليل منها) ويعيش منعزلاً وبدون هوية، وبالتالي في تعاسة. فعلى الرغم من أن المجتمع قد أضحى مجرّداً، فإن التركيب البيولوجي للإنسان لَمْ يتغيّر كثيراً؛ فللإنسان احتياجات اجتماعية لا يمكن إشباعها في مجتمع مجرَّد.

والصورة حتى في هذا الشكل مبالغ فيها جداً بطبيعة الحال. فلن يوجد أبداً أو لا يمكن أن يوجد أبداً مجتمع مجرّد تماماً، أو حتى مجتمع تسود فيه سمة التجريد - كما لن يوجد مجتمع عقلاني تماماً، أو حتى مجتمع تسود فيه سمة العقلانية. فما زال البشر يكوِّنون جماعات حقيقية، ويدخلون في صلات اجتماعية حقيقية من كل

الأنواع، ويحاولون أن يشبعوا حاجاتهم الاجتماعية العاطفية بقدر استطاعتهم. ولكن معظم الجماعات الاجتماعية للمجتمع المفتوح الحديث (باستثناء بعض الجماعات الأسرية المحظوظة) ليسوا إلّا بدائل هزيلة، لأنهم غير مستعدين للحياة المشتركة ولا يقوم العديد منهم بأية وظيفة في حياة المجتمع بوجه عام.

وثَمّة وجه آخر للمغالاة في الصورة، إنها لا تشتمل حتى الآن على أية مكاسب تحققت، بل فقط على خسائر، ولكن هناك ثَمّة مكاسب. إذْ قد تنشأ علاقات شخصية من نوع جديد يمكن الدخول فيها بحرية، بدلاً من كونها تتحدَّد بظروف ومواصفات الميلاد، وتنشأ مع هذا فردانية جديدة. وبالمثل يمكن أن تلعب فيها الروابط الروحية دوراً رئيسياً حيث تَضعُف الروابط البيولوجية أو الجسدية وهلم جرا. وأياً كان الأمر، فأرجو أن يكون مثالنا قد أوضح بما لا يدع مجالاً للشك ما هو المقصود بالمجتمع الأكثر تجريداً في مقابلِ الجماعة الاجتماعية الأكثر تعييناً وحقيقية. وسيكون قد أوضح أنَّ مجتمعاتنا المفتوحة الحديثة تعمل بشكل كبير استناداً إلى العلاقات المجرّدة، مثل التبادل أو التعاون. (والنظرية الاجتماعية الحديثة، كالنظرية الاقتصادية تتناول أساساً تحليل هذه العلاقات المجرّدة. والعديد من علماء الاجتماع، مثل دوركايم، لم يفهموا هذه النقطة، إذْ لم يتخلَّوا أبداً عن الاعتقاد الدجماطيقي بأنه يجب تحليل المجتمع من خلال الجماعات الاجتماعية الحقيقية).

وفي ضوء ما ذكرنا سيتضح أن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح هو إحدى أكثر الثورات عمقاً التي مرَّ بها الجنس البشري... وبسبب ما وصفناه بالسمة البيولوجية للمجتمع المغلق يتعيَّن الإحساس بهذا الانتقال بشكل عميق حقاً. وهكذا عندما نقول

إن حضارتنا الغربية تنتسب إلى الإغريق، ينبغي أن ندرك ما يعنيه هذا القول. إنه يعني أن الإغريق بدأوا من أجلنا تلك الثورة الكبرى، التي لا تزال، على ما يبدو، في بدايتها - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المفتوح.

2

ولَمْ تندلع، بالطبع، هذه الثورة بطريقة واعية. فربما يعود انهيار العصبية القَبَلِيَة، والمجتمعات الإغريقية المغلقة، إلى العصر الذي بدأ فيه نمو السكان يضغط على الطبقة الحاكمة لملَّاك الأرض.. ولقد عنى هذا نهاية القبلية «العضوية». لأنه أحدث توتراً اجتماعياً داخل المجتمع المغلق للطبقة الحاكمة. وظهر للعيان، في بادئ الأمر، أن ثَمّة شيء ما كحلٍّ «عضويٍّ» لهذه المشكلة، خلق المدن الوليدة. (والسمة العضوية لهذا الحل قد تمَّ التشديد عليها بالإجراءات السحرية المتبعة عند إرسال المستعمرين). بَيْدَ أن مجموعة الطقوس الاستعمارية هذه أرجأت فحسب الانهيار، بل وأوجدت مصادر خطر جديدة نتيجة للاتصالات الثقافية الناتجة عنها. وربما سبَّبت الأخيرة بدورها أشد الأخطار جميعاً على المجتمع المغلق - التجارة، وطبقة جديدة تشتغل بالتجارة وبصناعة البحر. ولقد أدَّى هذا التطور في القرن السادس ق. م. إلى حل جزئي لطرق الحياة القديمة، بل وإلى سلسلة من الثورات السياسية ومن ردود الأفعال. كما أَدَّى، ليس فقط إلى محاولات لاستبقاء وكَبْح القَبَلِية بالقوّة، كما هو الحال في إسبرطة، وإنما أيضاً إلى تلك الثورة الروحية الكبرى، ابتداع المناقشة النقدية، وبالتالي، التفكير المتحرِّر من الهواجس السحرية. ونجد في الوقت نفسه الأعراض الأولى لنوع جديد من القلق. لقد كان ذلك بداية الإحساس بتوتر الحضارة.

هذا التوتر، وهذا القلق، إنما هما نتيجة لانهيار المجتمع المغلق. بل لا زلنا نشعر بهما في أيامنا هذه، وخصوصاً في أوقات التغيّر الاجتماعي. إنه التوتر الناتج عن المجهود الذي تطالبنا به باستمرار الحياة في مجتمع مفتوح ومجرَّد جزئياً - وعن السعي إلى العقلانية، والامتناع عن بعض احتياجاتنا الاجتماعية العاطفية على الأقل، والاهتمام بأنفسنا، وقبول المسؤوليات.. وينبغي، كما أعتقد، أن نتحمَّل هذا التوتر كثمن لا بدَّ من دفعه لكل زيادة في المعرفة، وفي المعقولية، وفي التعاون، وفي المساعدة المتبادلة، ومن ثَمَّ في فرصنا في البقاء وفي حجم السكان.. إنه الثمن الذي علينا أن ندفعه لكوننا بشراً.

وهذا التوتر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة التوتر القائم بين الطبقات، الناتج، أول الأمر، عن انهيار المجتمع المغلق.. والمجتمع المغلق ذاته لا يعرف هذه المشكلة.... فأعضاؤه الحاكمون على الأقل، يعتبرون العبودية، ونظام الطوائف، وحكم الطبقة أشياء «طبيعية» بمعنى أنها لا تُناقش... ولكن مع انهيار المجتمع المُغلق، اختفى هذا التأكيد، ومعه كل شعور بالأمن فالمجتمع القَبَلي (وفيما بعد «المدينة») إنما هو موطن الأمان لعضو القبيلة. فهو محاط بأعداء وبقوى سحرية خطيرة بل وعدائية، مما يجعله يشعر بالمجتمع القَبَلي شعور طفل يرتبط بأسرته وببيته، حيث يلعب فيه دوراً محدَّداً، دوراً يعرفه تماماً، ويلعبه جيداً. ولقد كان تأثير المجتمع المغلق على المواطنين هو نفسه الذي يمكن أن يتعرَّض له الأطفال عندما يحدث نزاع أُسَري خطير، وانهيار للبيت الأسري. وكان هذا النوع من التوتر - بالطبع - تشعر به الطبقات المميزة بعد أن أصبحت مهددة أكثر مما يشعر به أولئك الذين كانوا من قبل مكبوتين، ولكن حتى هؤلاء كانوا يشعرون بعدم الارتياح، فهم أيضاً خائفون من انهيار عالمهم «الطبيعي»؛ وعلى الرغم من استمرارهم

في الكفاح، فكثيراً ما أحجموا عن استغلال انتصاراتهم على أعدائهم الطبقيين المدعومين بالتقاليد، وبالوضع الحالي وبمستوى أعلى من التربية، وبإحساس بسلطة طبيعية.

وفي ضوء هذا يتعيَّن علينا أن نفهم تاريخ إسبرطة، التي حاولت بنجاح إيقاف هذه التطورات، وكذلك تاريخ أثينا، الرائدة في الديموقراطية.

وربما كان من أكثر الأسباب قوّة لانهيار المجتمع المغلق هو تطور الاتصالات البحرية والتجارة. فالاتصال الوثيق مع قبائل أخرى يؤدّي إلى تقويض الإحساس بالحاجة، وهو ذلك الإحساس الذي تقوم عليه المؤسسات القبلية. ويبدو أن التجارة، المبادرة التجارية، هي أحد الأشكال القليلة التي يمكن للمبادأة الفردية، والاستقلال الفردي؛ التعبير عن نفسيهما من خلالها، حتى في مجتمع لا تزال تسود فيه القَبَلية. هاتان الخاصيّتان، صناعة البحر والتجارة، أصبحتا السِّمَتين الرئيسيتينٍ للاستعمار الأثيني كما تطور في القرن الخامس ق.م. ولقد شخَّص الأوليجاركيون، أعضاء الطبقات المميزة، أو التي كانت مميزة في أثينا، هاتين الخاصيتين كأخطر التطورات على الإطلاق. فلقد أضحى واضحاً بالنسبة لهم أن تجارة أثينا، ونزعتها التجارية المالية، وسياستها البحرية، وميولها الديموقراطية؛ تُعَدُّ أجزاء لحركة واحدة، وأنه كان من المستحيل هزيمة الديموقراطية بدنو الوصول إلى جذور الشرّ وتحطيم كلٍ من السياسة البحرية والإمبراطورية. بَيْدَ أن السيادة البحرية لأثينا كانت مستندة إلى موانئها، وخصوصاً بيرايوس Piraeus، مركز التجارة ومعقل الحزب الديموقراطي، واستراتيجياً، على الحوائط التي حصَّنت أثينا، ثم بعد ذلك على الحوائط الطويلة التي ربطتها بميناءي بيرايوس وفاليروم Phalerum. وبناءً على ذلك،

نجد أنه لأكثر من قرن كانت الأمبراطورية، والأسطول، والميناء، والحوائط مكروهة من قبل أحزاب أثينا الأوليجاركية، بوصفها رموزا للديموقراطية ومصادر قوتها، التي كانوا يأملون في تدميرها ذات يوم.

ويمكن العثور على أدلَّة كثيرة لهذا التطور في كتاب ثيوسيديدس Thucydides «تاريخ الحرب البيلوبونيزية»، أو بالأحرى، الحربين العُظميَيْن 314-421 و419-403 ق.م.، بين الديموقراطية الأثينية والقبَلية الأوليجاركية المكبوحة في إسبرطة. وعند قراءة ثيوسيديد لا ينبغي أن ننسى أبداً أن قلبه لم يكن مع أثينا، مدينته الأصلية. وعلى الرغم من أنه لم ينتمِ بوضوح للجناح المتطرف للنوادي الأوليجاركية الأثينية الذي تآمر من بداية الحرب لآخرها مع العدو، فقد كان بالتأكيد عضواً في الحزب الأوليجاركي، ولم يكن صديقاً لا للشعب الأثيني، وهو الشعب الذي كان قد نفاه، ولا لسياسته الاستعمارية. (ولا أنوي أَنْ أُقلِّل من شأن ثيوسيديدس، المؤرخ الأعظم، الذي ربما كان أعظم المؤرخين على الإطلاق. فمهما كان نجاحه في التأكيد على الوقائع التي يسجِّلها، ومهما كانت جهوده مخلصة في عدم التحيُّز؛ إلَّا أن تعليقاته وأحكامه الأخلاقية تمثِّل تفسيراً، أو وجهة نظر، وفي ذلك لسنا في حاجة إلى أن نتفق معه). إنني أقتبس أولاً من فقرة تصف سياسة ثميستوكليس Themistocles أيضاً في عام 482 ق.من أي قبل نصف قرن من الحرب البيلوبونيزية: «أقنع ثميستوكليس أيضاً الأثينيين بأن يتموا بناء ميناء بيرايوس... ولأن الأثينيين كانوا قد ارتادوا البحر في ذلك الوقت، فقد اعتقد أن لديهم فرصة كبيرة لبناء إمبراطورية. وكان أول مَنْ تجرأ على القول أنهم ينبغي أن يجعلوا البحر منطقة لنفوذهم...» وبعد خمسة وعشرين عاماً «بدأ الأثينيون في بناء حوائطهم الطويلة إلى البحر: إحداها إلى ميناء فاليرم phalerum،

والأخرى إلى ميناء بيرايوس». ولكن هذه المرة، وقبل ستة وعشرين عاماً من اندلاع الحرب البيلوبونيزية كان الحزب الأوليجاركي مدركاً تمام الإدراك معنى هذه التطورات. ونسمع من ثيوسيديدس أنهم لم يقلِّصوا حتى أكثر خياناتهم فظاظة، وكما يحدث أحياناً مع الأوليجاركيين تغلَّبت المصلحة الطبقية على وطنيتهم، ولقد أُتيحت الفرصة على هيئة حملة إسبرطية عدائية على شمال أثينا.. وقرَّروا التواطؤ مع إسبرطة ضد وطنهم. ويكتب ثيوسيديدس:» وكان بعض الأثينيين يعرضون عليهم (أي على الأثينيين) اتفاقات فردية على أمل أن ذلك سيضع نهاية للديموقراطية، ولبناء الحوائط الطويلة.. ولكن الأثينيين الآخرين... شكَّوا في خطتهم ضد الديموقراطية». ولذلك اتجه المواطنون الأثينيون المخلصون لملاقاة الإسبرطيين، بَيْدَ أنهم هُزِموا. ويتضح من ذلك، أنهم قد أضعفوا العدو بدرجة كافية منعته من التحام قواته بالطابور داخل مدينتهم. وبعد عدة أشهر اكتملت الحوائط الطويلة، مما يعني أن الديموقراطية استطاعت أن تتمتع بالأمان طالما أنها دعمت تفوّقها البحري.

وتلقي هذه الواقعة الضوء على توتر الموقف في أثينا، حتى قبل ستة وعشرين عاماً من اندلاع الحرب البيلوبونيزية، التي أصبح أثناءها الموقف أكثر سوءاً. كما أنها تلقي الضوء على الوسائل المستخدمة من قبل الحزب الأوليجاركي المخرّب والميَّال للإسبرطيين. ويجب أن نلاحظ، أن سيوسيديدس يشير إلى خيانتهم بطريقة عابرة فحسب، وأنه لا يلومهم، على الرغم من أنه في مواضع أخرى يتحدث بقوّة أعظم ضد النضال الطبقي والروح الحزبية. والفقرات المقتبسة التالية، المكتوبة كانطباع عام عن الثورة الكورسيرية التي اندلعت عام 427 ق.م تعد مثيرة، أولاً لأنها تعطي صورة ممتازة للوضع الطبقي،

وثانياً، لأنها تعبير عن الكلمات القوية التي استطاع ثيوسيديد العثور عليها عندما أراد وصف الميول المناظرة عند ديموقراطيي كورسيرا. (ولكي نحكم على افتقاره للنزاهة، يتعيَّن أن نتذكَّر أنه في بداية الحرب كانت كورسيرا أحد الحلفاء الديموقراطيين لأثينا، وأن التمرُّد كان قد بدأه الأوليجاركيون). وفضلاً عن ذلك، تُعَدّ الفقرة تعبيراً ممتازاً عن الإحساس بانهيار اجتماعي عام، إِذْ يكتب ثيوسيديدس: «وكان العالم الهيلليني كله تقريباً في اضطراب سياسي.. ففي كل مدينة، كان قُوَّاد الأحزاب الديموقراطية والأوليجاركية يبذلون قصارى جهدهم، أحدهم لاجتذاب الأثينيين، والآخر لاجتذاب السيديمونيين... وكان رباط الحزب أقوى من رباط الدم... واستخدم القُوَّاد على كلا الجانبين أسماء مستعارة يدّعي الحزب الأول أنه يدعم المساواة الدستورية، والآخر الحكمة لطبقة النبلاء؛ وهم في الحقيقة جعلوا المصلحة العامة جائزتهم، مُدَّعين، بالطبع. ولاءهم، ولقد استخدموا كل الطُرُق التي يمكن أن تخطر على بال لكي يحصل كل منهم من الآخر على الأفضل... ولقد تمخَّضت هذه الثورة عن كل أشكال الشر في هيلاس Hellas.. فانتشرت في كل مكان روح العداوة الغادرة. فلم يكن ثَمّة عهدٍ كاف، ولا قَسَم غليظ كافٍ لمصالحة الأعداء. وإنما كان كل إنسان متحمّس فقط للقناعة بأنه لم يعد أي شيء آمناً».

ويمكن تقييم المغزى الكامل لمحاورة قبول الأوليجاركيين الأثينيين مساعدة إسبرطة وإيقاف بناء الحوائط الطويلة عندما ندرك أن هذا الموقف الغادر لم يكن قد تغيَّر عندما كتب أرسطو كتابه «السياسة» بعد ذلك بأكثر من قرن. ونسمع هناك عن قَسَم أوليجاركي قال عنه أرسطو، «إنه رائج الآن». وهو: «أتعهد بأن أكون عدواً للشعب، وأن

أبذل قصارى جهدي في أَنْ أُقدِّم له نصيحة مؤذية»! ومن الواضح أنه لا يمكننا فهم هذه الفترة بدون ذكر هذا الموقف.

ولقد أشرتُ من قبل إلى أن ثيوسيديد كان معادياً للديموقراطية. ويبدو هذا واضحاً عندما نتأمّل وصفه للإمبراطورية الأثينية، والطريقة التي صوَّر بها كراهية المقاطعات الإغريقية المختلفة لها. فهو يخبرنا بأن الشعور الذي كان سائداً هو أن هيمنة أثينا على امبراطوريتها لَمْ يكن أفضل من الحكم الاستبدادي وأن كل القبائل الإغريقية كانت تخشاها. وفي وصف الرأي العام عند نشوب الحرب البيلوبونيزية يعتبر ناقداً باعتدال لإسبرطة، وناقداً بشدة للإمبريالية الأثينية.. «إِذْ كان الشعور العام للشعوب مؤيداً بقوّة اللسيدومينيين، La caedaemo-nian أنهم كانوا يؤكِّدون لأنهم محررو هيلاس.. وكانت المدن، وكان الأفراد توَّاقين لمساعدتهم.. وكان السخط العام ضد الأثينيين شديداً. فكان بعضهم توّاقاً للتحرر من أثينا، في حين كان الآخرون يخشون من السقوط في براثن سلطتها». ومن الأهمية بمكان أن هذا الحكم على الإمبراطورية الاثينية قد أصبح، إِنْ قليلاً أو كثيراً، الحكم الرسمي لـ«التاريخ»، أي لمعظم المؤرِّخين. وبنفس الدرجة التي كان الفلاسفة يشعرون فيها بصعوبة تحرير أنفسهم من وجهة نظر أفلاطون، ومن ثم كان المؤرِّخون متجهين نحو وجهة نظر ثيوسيديدس، وكمثال على ذلك، يمكنني أن أقتبس من ماير Meyer (أفضل المؤرِّخين الألمان عن تلك الفترة)، والذي يردد ببساطة أقوال ثيوسيديدس عندما يقول: «ولقد كان تعاطف عالم الإغريق المتعلّم يبتعد عن أثينا».

بَيْدَ أن مثل هذه العبارات تُعَدُّ فقط تعبيرات عن وجهة نظر معارضة للديموقراطية. فكثير من الوقائع التي سجلها ثيوسيديدس، على سبيل المثال، الفقرة المقتبسة التي تصف اتجاه قادة الحزب الديموقراطي

والأوليجاركي، إنما تبيّن أن إسبرطة كانت «محبوبة ليس فقط من شعوب الإغريق فحسب، وإنما بين الأوليجاركيين أيضاً، وبين «المتعلّمين»، كما يصوغها ماير بطريقة ظريفة جداً. وحتى ماير يعترف بأن «الجماهير ذات الميول الديموقراطية في العديد من الاماكن كان يحدوها الأمل في انتصارها..» أعني انتصار أثينا؛ وتشتمل حكاية ثيوسيديد على العديد من الأمثلة التي تبرهن على شعبية أثينا بين الديموقراطيين والمكبوتين. ولكن مَنْ ذا الذي يولي عنايته لرأي الجماهير غير المتعلِّمة؟ فلو كان ثيوسيديدس و«المتعلّمون» يقرّرون أن أثينا كانت مستبدة، فلا بدَّ أنها كانت كذلك.

ومن الأهمية بمكان أن المؤرِّخين أنفسهم، الذين هتفوا لروما بسبب إنجازها العظيم في تأسيس امبراطورية عالمية، يدينون أثينا لمحاولتها إنجاز شيء أفضل. والحقيقة أن نجاح روما في ما أخفقت فيه أثينا لا يُعَدُّ تفسيراً كافياً لهذا الموقف. فهم لم يؤنِّبوا أثينا في الحقيقة لإخفاقها، لأنهم يشمئزون من فكرة أن تلك المحاولة كان يمكن أن تكون ناجحة. فهم يعتقدون أن أثينا كانت ديموقراطية بلا رحمة، فأضمر لها هؤلاء الكراهية بدورهم. بَيْدَ أن هذا الرأي - أسطورة عدم التسامح الثقافي لأثينا الديموقراطية - يجعل الوقائع المعروفة بلا معنى، وكذلك وقبل كل شيء الانتاجية الروحية المدهشة لأثينا في هذه الفترة بالذات. وحتى ماير يضطر إلى الاعتراف بهذه الإنتاجية. إذْ يقول بتواضع جم: «وما أنتجته أثينا في عقد يتساوى تماماً مع أحد أفضل عقود الأدب الألماني ازدهاراً».ولقد كان برقليس Pericles، وهو القائد الديموقراطي لأثينا في هذا الوقت، على حق تماماً عندما أطلق عليها اسم «مدرسة هيلاس».

ولعلَّني أكون بعيداً عن الدفاع عن كل شيء فعلته أثينا في بناء

امبراطوريتها، ولا أرغب بالتأكيد في أن أدافع عن الهجوم الوحشي (لو أن مثل هذا قد حدث)، أو الأعمال الوحشية، ولن أنسى أن الديموقراطية الأثينية كانت لا تزال قائمة على العبودية. ولكن من الضروري، كما أعتقد، أن نرى أن الإقصاء القَبَلي والثقة بالنفس أمكن إبطالهما فقط عن طريق شكل ما من أشكال الإمبريالية. ويتعيَّن أَنْ يُقال إنَّ بعض المعايير الإمبريالية التي فرضتها أثينا كانت بالأحرى ليبرالية. وأحد الأمثلة ذات الأهمية القصوى هي حقيقة أن أثينا عَرَضَت في عام 405 ق.م. على حليفتها، جزيرة ساموس الأيونية «أن يصبح سكان ساموس أثينيين من الآن فصاعداً، وأنَّ كلتا المدينتين يجب أن تكونا دولة واحدة، وأن ينظِّم الساموسيون شؤونهم الداخلية كما يعنُّ لهم، وأن يُبقوا على قوانينهم». ومثال آخر، هو طريقة أثينا في فرض الضرائب على امبراطوريتها.. فلقد قيل الكثير عن هذه الضرائب، أو الجزى، والتي وصفت، بشكل غير منصف على ما أعتقد، بأنها طريقة مخزية ومستبدة لاستغلال المدن الأصغر.. وفي محاولة لتقييم مغزى هذه الضرائب يتعيَّن علينا، بالطبع، أن نقارنها بحجم التجارة التي كان يحميها، في المقابل، الأسطول الأثيني. ونستقي المعلومات الضرورية من ثيوسيديدس، الذي يعلِّمنا بأن الأثينيين فرضوا على حلفائهم في عام 413 ق.م. «بدلاً من الجزية، رسماً بواقع 5 في المئة عن كل الأشياء المستوردة والمصدَّرة عن طريق البحر، وأنهم اعتقدوا أن هذا سيغلّ حصيلة أكثر». وهذا التدبير الذي تَمَّ تَبنّيه تحت وطأة الحرب، يمكن مقارنته لصالحه على ما أعتقد، بالوسائل الرومانية للتمركز. فلقد أضحى الأثينيون، بهذه الطريقة الضريبية مهتمين بتطوير التجاة الحليفة، وكذلك بروح المبادرة، والاستقلالية لمختلف أعضاء امبراطوريتهم. ولقد تطوَّرت الامبراطورية الأثينية في الأساس من عصبة من المتساويين، وعلى الرغم من الهيمنة الوقتية لأثينا، والتي انتقدت علانية من قبل بعض مواطنيها (قارن قصة ليزستراتا -Lysis

trta لأرسطوفان)، فيبدو أن اهتمامها بتطوير التجارة، كان من الممكن أن يؤدّي، إنْ آجلاً أو عاجلاً، إلى نوع من أنواع التكوين الفيدرالي. وعلى الأقل فنحن لا نعرف في حالتها شيئاً مثل الطريقة الرومانية في نقل الممتلكات الثقافية من الإمبراطورية إلى المدينة المهيمنة، أي النهب، ومهما يمكن أن يقال ضد حكومة الأثرياء، فهي أفضل من حكم الناهبين.

ويمكن أن يُؤيَّد هذا الرأي الإطرائي للإمبريالية الأثينية بمقارنته بالوسائل الإسبرطية لتدبير الشؤون الخارجية. فهي محددة بالهدف النهائي الذي سيطر على سياسة إسبرطة، بمحاولتها كَبح كل تغيير، والعودة إلى النظام القبلي. (وهذا مستحيل، كما سوف أؤكِّد فيما بعد. فالطهارة التي فُقِدَت ذات يوم، لا يمكن استرجاعها، ومجتمع مغلق مكبوح اصطناعياً، أو نظام قَبَلي مهذَّب لا يمكن أن يساوي الشيء الأصلي). وكانت المبادئ السياسية الإسبرطية الخارجية هي: (1) حماية نظامها القبلي المكبوح: منع كل المؤثرات الخارجية التي يمكن أن تشكِّل خطراً على صلابة المحرَّمات القبلية. (2) نزعة معادية للإنسانية: منع كل المساواتية، والديموقراطية، والفردانية على وجه الخصوص. (3) سياسة وطنية تهدف إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي؛ لكونها غير معتمدة على التجارة. (4) نزعة معادية للعالمية أو نزعة إقليمية: دَعِّمْ التمييز بين قبيلتك وجميع القبائل الأخرى؛ ولا تختلط مع الأدنى منك مرتبة. (5) السيادة: سيطرْ على جيرانك واستعبدهم. (6) لا تصبح أضخم من اللازم: «إذْ يتعيَّن على المدينة أن تنمو فقط طالما كان في مقدورها أن تفعل ذلك من دون أن تضعف وحدتها..» وخصوصاً من دون المخاطرة بإدخال اتجاهات ذات نزعة عالمية... ولو أننا قارنا بين هذه الاتجاهات الرئيسية الستة وتلك التي تنادي

بها النزعة الاستبدادية الحديثة، لرأينا أنها تتفق معها بصورة أساسية ما عدا الأخيرة منها. ويمكن أن يوصف الاختلاف بالقول إن النزعة الاستبدادية الحديثة تبدو ذات اتجاهات امبريالية. بَيْدَ أن هذه النزعة الإمبريالية تفتقر إلى عنصر العالمية المتسامحة، وأن طموحات العالم الواسع للاستبداديين المحدثين تكون مفروضة عليهم، كما كانت ضد إرادتهم. وهناك عاملان مسؤولان عن هذا: الأول هو الميل العام لكل الطغاة أن يبرِّروا وجودهم بإنقاذ الدولة (أو الشعب) من أعدائه - وهو ميل يجب أن يقود، عندما يكون الأعداء القدامى قد أُخضعوا بنجاح، إلى خلق أو اختراع أعداء جُدُد. والعامل الثاني هو محاولة تنفيذ النقطتَيْن الوثيقتَيْ الصلة (2) و(5) للبرنامج الاستبدادي. فالنزعة الإنسانية، يجب أن تستبعد طبقاً للنقطة (2) قد أصبحت عالمية بدرجة يصعب معها مقاومتها بفاعلية في الداخل، إلَّا إذا كان في مقدورك تحطيمها في كل أنحاء العالم. بَيْدَ أن عالمنا قد أضحى صغيراً بدرجة تجعل كل إنسان فيه جاراً لأخيه الإنسان، ولذلك فمن أجل تحقيق النقطة (5) يجب أن يكون كل شخص مهيمناً عليه ومستعبداً له. ولكن في العصور القديمة، لا يمكن لأي شيء أن يكون أكثر خطراً على أولئك الذين تبنوا النزعة الإقليمية مثل إسبرطة، من الامبريالية الأثينية، بميلها المتأصِّل للتوسُّع في رابطة اقتصادية من المدن الإغريقية، وربما حتى في امبراطورية عالمية للإنسان.

وتلخيصاً لتحليلنا حتى الآن، يمكننا القول: إن الثورة السياسية والروحية التي كانت قد بدأت بانهيار القَبَلية الإغريقية وصلت إلى ذروتها في القرن الخامس، باندلاع الحرب البيلوبونيزية. ولقد تطورت إلى حرب طبقية عنيفة، وفي الوقت نفسه إلى حرب بين المدينتَيْن الرائدتَيْن للإغريق.

ولكن كيف يمكننا تفسير واقعة أن أثينيين مبرزين مثل ثيوسيديدس وقفوا إلى جانب الرجعية ضد هذه التطورات الحديثة؟ لا أعتقد أن المصلحة الطبقية تُعَدُّ تفسيراً كافياً، لأن ما يجب تفسيره هو: في حين أصبح العديد من النبلاء الشبَّان الطموحين أعضاء نشيطين في الحزب الديموقراطي، على الرغم من أنهم لم يُعَوَّل عليهم دائماً، فقد قاوم جاذبيته بعض من أفضل المفكِّرين وأكثرهم موهبة. ويبدو أن النقطة الرئيسية هي أنه على الرغم من أن المجتمع المفتوح كان في ذلك الحين موجوداً، وعلى الرغم من أنه قد بدأ، عملياً يطوِّر قيماً جديدة، ومعايير مساواتية جديدة للحياة، كان لا يزال ثَمّة شيء ما مفتقد بالنسبة إلى «المتعلّمين». فالولاء الجديد للمجتمع المفتوح، ولاؤه الوحيد الممكن، هو النزعة الإنسانية؛ كان قد بدأ توطيد أركانه، ولكنه لم يكن قد تشكَّل بعد. وفي ذلك الوقت، لا يمكن للمرء أن يرى أكثر من حرب طبقية، خوف الديموقراطيين من رَدِّ فعل الأوليجاركي، وتهديد التطورات الثورية الجديدة. ولذلك فقد كان رَدُّ الفعل ضد هذه التطورات - مدعوماً بالعديد من جوانب التقليد، هو الدعوة للدفاع عن الفضائل القديمة والدين القديم. وناشدت هذه الإتجاهات مشاعر معظم الناس، وأدَّت شعبيتها إلى ظهور حركة لا بدَّ أن يكون قد انتسب إليها العديد من الرجال المستقيمين أخلاقياً حتى في أثينا، وإنْ كان الإسبرطيون وأصدقاؤهم والأوليجاركيون قد تولّوا قيادتها واستخدموها لأغراضهم الذاتية. ومن شعار الحركة «عُدْ إلى دولة أجدادك»، أو «عُدْ إلى الدولة الأبوية القديمة»، اشتُقَّ لفظ «وطني»[1] وقد يلزم التشديد على أن الاعتقادات الشائعة بين أولئك الذين دعموا هذه الحركة «الوطنية» قد أسيء استخدامها بفظاظة من قبل أولئك

(1) أي: أن لفظة أبوي paternal اشتقّ منها لفظة وطني patriot. (المترجم)

الأوليجاركيين الذين لَمْ ينفروا من التخلّي عن مدينتهم للأعداء، على أمل الحصول على دعم ضد الديموقراطيين. وكان ثيوسيديدس أحد القواد الممثلين لهذه الحركة التي تدعو إلى «الدولة الأبوية»، وعلى الرغم من أنه ربما لَمْ يؤيّد التصرفات الخائنة لمعارضي الديمقراطية المتطرفين، فإنه لم يستطع أن يخفي تعاطفه مع هدفهم الأساسي: أن يكبحوا التغيّر الاجتماعي، وأن يحاربوا الإمبريالية ذات النزعة العالمية للديموقراطية الأثينية، وأدوات ورموز قوتها، الأسطول، والحوائط، والتجارة. (ومن منظور تعاليم أفلاطون المتعلِّقة بالتجارة، فمن المثير أن نلاحظ كم كان الخوف من النزعة التجارية. فعندما عاد ملك الإسبرطيين، ليساندر، بعد انتصاره على الأثينيين عام 404 ق.م...، بغنيمة عظيمة هي «الوطنيون» الإسبرطيون، أعني أعضاء الحركة التي تدعو إلى «الدولة الأبوية»، حاول أَنْ يمنع استيراد الذهب. وعلى الرغم من أنه سمح به في نهاية الأمر؛ فإن ملكيته كانت مقصورة على الدولة، وفرضت العقوبة القصوى على كل مواطن يضبط وبحوزته معادن ثمينة. وفي كتاب القوانين لأفلاطون، نجد أنه يدعو لإجراءات شبيهة للغاية بذلك).

وعلى الرغم من أن الحركة «الوطنية» كانت جزئياً تعبيراً عن الحنين إلى العودة لصور من الحياة أكثر استقراراً، وإلى الدين، وآداب السلوك، والقانون، والنظام؛ فإنها كانت متعفِّفة تماماً أخلاقياً، وفاسدة. فقد تلاشى إيمانها القديم. وحلَّ محله بدرجة كبيرة استغلال ريائي وحتى تهكّمي للمشاعر الدينية. وكان من الممكن اكتشاف العدمية، كما صوَّرها أفلاطون في وصف كاليكليس وترازيماخوس، في أي مكان وسط الأرستقراطيين «الوطنيين» الشبَّان، الذين إذا ما سنحت لهم الفرصة، أصبحوا قوَّاداً للحزب الديموقراطي. وربما كانت السمة

الأكثر وضوحاً لهذه العدمية القائد الأوليجاركي الذي ساعد على توجيه الضربة المميتة لأثينا، نعني كريتياس عَمّ أفلاطون وقائد الطُّغاة الثلاثين.

لكن في هذا الوقت، وفي نفس الجيل الذي انتمى إليه ثيوسيديدس بَزَغ إيمان جديد بالعقل، والحرية، والأخوَّة لكل البشر - وهو الإيمان الجديد، الذي أعتقد أنه الإيمان الوحيد الممكن، للمجتمع المفتوح.

4

ويطيبُ لي أن أُطلق على هذا الجيل الذي يمثِّل نقطة تحوّل في تاريخ الجنس البشري اسم الجيل العظيم؛ فهو الجيل الذي عاش في أثينا مباشرة قبل، وخلال الحرب البيلوبونيزية. وكان يوجد بينهم محافظون عظام، مثل سوفوكليس، أو ثيوسيديدس. كما كان يوجد بينهم رجال يمثِّلون مرحلة الانتقال وهم أولئك الذين كانوا مترددين مثل يوريبيدس Euripydes[1]، أو متشككين، مثل أريستوفان Aristophanes[2]. ولكن كان هناك أيضاً الرائد العظيم للديموقراطية، بيركليس، الذي صاغ مبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ الفردية السياسية، وهيرودوت Herodotus[3]، الذي قوبل بالترحيب والتحية في مدينة بيرقليس بوصفه مؤلِّف العمل الذي مجَّد هذه المبادئ. وبروتاغوراس، المولود في أباديران والذي أضحى ذا تأثير في أثينا، ومواطنه ديموقريطس الذي يجب أيضاً

---

(1) يوريبيدس (484؟ - 604 ق.م.) هو الكاتب المسرحي اليوناني الشهير، ويُعتَبر من أعظم شعراء التراجيديا اليونانيين. وضع نحواً من 92 مسرحية. (المترجم)

(2) أريستوفان (450؟-338؟ ق.م.): وهو أيضاً مؤلف مسرحي يوناني، يُعتَبر من أعظم شعراء الكوميديا في الأدب الإغريقي القديم. (المترجم)

(3) هيرودوت (485؟-425؟ ق.م.): مؤرِّخ يوناني شهير، يُعْرَف بـ "أبي التاريخ"، وصاحب القول الشهير: "مصر هبة النيل". (المترجم)

أَنْ يُعَدَّ بين الجيل العظيم. وهم الذين صاغوا المبدأ الذي ينادي بأن المؤسسات الإنسانية للغة، والعادة، والقانون ليست ذات سمة سحرية كالمحرَّمات، ولكنها من صنع الإنسان، ليست طبيعية، وإنما عرفية، مُصِرِّين، في الوقت نفسه، على أننا مسؤولون عنها. وكانتْ توجد آنذاك مدرسة جورجياس - التي تضم ألخيداماس، وليكوفرون وأنتستين، الذين طوَّروا العقائد الرئيسية المعادية للعبودية، وللنزعة الحمائية العقلانية، والمعارضة للقومية، أعني العقيدة التي تدعو إلى إمبراطورية عالمية للإنسان. وكان يوجد، ربما أعظم من كل هؤلاء، سقراط، الذي علَّم الدرس بأنه يتعيّن علينا أن نضع ثقتنا في العقل الإنساني، وأَنْ نحترس في الوقت نفسه من الدجماطيقية، وأنه يجب علينا أن ننأى بأنفسنا عن كل من كره التفكير أو النقاش، وعن الارتياب في النظرية، وفي العقل، وعن الاتجاه السحري لأولئك الذين يقيمون صنماً للحكمة، وهو الذي علَّمنا، بعبارة أخرى، أن روح العلم هي النقد.

ولأنني لم أقل حتى الآن الكثير عن برقليس، ولم أقل شيئاً على الإطلاق عن ديموقريطس، فربما أستعين ببعض أقوالهما لكي أوضح الإيمان الجدي. ولنأخذ ديموقريطس في بادئ الأمر: «ليس بداعي الخشية، وإنما بداعي الإحساس بما هو صواب، يتعيَّن علينا أن نمتنع عن ارتكاب الخطأ... تستند الفضيلة - قبل كل شيء - إلى احترام الناس الآخرين... كل إنسان إنما هو عالم صغير في ذاته... يتعيَّن علينا أن نبذل أقصى ما في وسعنا لمساعدة أولئك الذين قد عانوا من الجَوْر... أَنْ تكون صالحاً يعني أَلَّا ترتكب الخطأ، وأيضاً أَلَّا ترغب في ارتكاب الخطأ... العبرة بالأفعال الحميدة، وليس بالكلمات المعسولة... البؤس في ظل نظام ديمقراطي أفضل من الرخاء الذي يدَّعي أنه يرافق الأرستقراطية أو الملكية، مثلما الحرية أفضل من

العبودية... ينتسب الرجل الحكيم إلى كل الأقطار، لأن موطن الروح العظيمة هي العالم كله. ويُنسَب إليه أيضاً تلك الملاحظة المتعلّقة بالعالم الحق: «أَنْ أكتشف قانوناً سببيّاً واحداً؛ أكرم من أن أتوّج ملكاً على فارس»!

وفي تشديدها على النزعة الإنسانية والنزعة العالمية، فإنَّ بعضاً من شذرات ديموقريطس هذه يبدو كما لو كانت موجَّهة مباشرة ضد أفلاطون، على الرغم من أنها من تاريخ سابق له. ويصلنا الانطباع نفسه، وإنما بقوّة أكبر، من مرثية مأتم برقليس الشهيرة، والتي أُلقيت قبل نصف قرن على الأقل من كتابة محاورة الجمهورية... ولقد اقتبست عبارتَيْن من هذه المرثية في الفصل السادس، عند مناقشة النزعة المساواتية، ولكن ينبغي اقتباس فقرات قليلة هنا بصورة كاملة أكثر لكي نُعطي انطباعاً أوضح عن روحها. «إن نظامنا السياسي لا ينافس المؤسسات القائمة في أماكن أخرى. فنحن لا نقلِّد جيراننا، وإنما نحاول أن نكون مثالاً. وإدارتنا تحبِّذ الكثير أكثر من القليل، ولهذا السبب فهي تُسمَّى ديموقراطية. وقوانيننا تقدِّم عدلاً متساوياً للجميع في نزاعاتهم الخاصة بالطريقة نفسها، ولكننا لا نهمل مزاعم الامتياز. فعندما يميَّز مواطن نفسه، سيُسْتُدعى عندئذٍ لخدمة الدولة، تمييزاً له عن الآخرين، وليس كمسألة امتياز، وإنما كمكافأة على الجدارة؛ والفقر ليس عائقاً... فالحرية التي ننعم بها تمتد أيضاً إلى الحياة العادية؛ فلا أحد منا يرتاب في الآخر، ولا نتذمَّر من جارنا إذا ما عنَّ له أن يمضي في طريقه الخاص... بَيْدَ أن الحرية لا تجعلنا بلا قانون. فقد جُبِلْنا على احترام القضاة والقوانين، وعلى عدم نسيان أنه يجب أن نحمي المظلوم. وتعلَّمنا أيضاً أن نطيع تلك القوانين غير المكتوبة التي يمكن التصديق عليها فحسب في الإحساس الكلّي بما هو صواب... ولقد نشأت

مدينتنا على الانفتاح على العالم؛ فلا نطرد غريباً على الإطلاق... ونحن أحرار في أن نحيا وفق ما يُرضينا تماماً، ونكون مع ذلك مستعدّين لأن نواجه أي خطر... إننا نحب الجمال من دون الانغماس في النزوات، وعلى الرغم من أننا نحاول أن نحسِّن ثقافتنا، فإن هذا لا يضعف من إرادتنا... ولا يلحق بأحد منا العار إذا اعترف بفقره؛ ولكن من العار ألا نبذل قصارى جهدنا لتجنيبه هذا الأمر. لا يتجاهل مواطن أثيني الأحوال العامة عندما يُعني بشؤونه الخاصة... إننا نعتبر مَنْ لا يولي اهتماماً بالدولة إنساناً غير ذي نفع ولن نصفه بأنه غير مؤذٍ؛ وعلى الرغم من أن القليل فقط قد ينشئ سياسة، فنحن قادرون جميعاً على أن نحكم عليها. ونحن لا ننظر إلى المناقشة بوصفها حجر عَثْرةٍ في طريق النشاط السياسي وإنما بوصفها إجراءً تمهيدياً لا غنى عنه للتصرُّف بحكمة... ونعتقد بأن السعادة إنما هي ثمرة الحرية، والحرية ثمرة الجسارة، وأننا لا نجفل من أخطار الحرب... وبالاختصار، إنني أزعم أن أثينا هي مدرسة هيلاس، وأن الفرد الأثيني ينمو لتطوير حياة طليقة سعيدة، واستعداد للطوارئ، واعتماد على النفس».

هذه العبارات ليست تقريظاً لأثينا، وإنما هي تعبِّر عن الروح الحقَّة للجيل العظيم. فهي تصوغ البرنامج السياسي لفرداني مساواتي عظيم، ولديموقراطي يفهم جيداً أن الديموقراطية لا تُستنفَد بالمبدأ الأجوف الذي يقرّر أن «الحكم للشعب»، وإنما ينبغي أن تكون مستندة إلى الإيمان بالعقل، وبالإنسانية. وهي تعبير، في الوقت نفسه، عن وطنية حقَّة، عن فخر حق بمدينة جعلت مهمتها الأولى أن تكون قُدوَة لغيرها، فأضحت مدرسة، ليس فقط لهيلاس وإنما، كما نعلم للجنس البشري بأسره، لآلاف السنين الماضية، ولأخرى لم تأتِ بعد.

وحديث برقليس ليس برنامجاً فحسب، وإنما هو دفاع أيضاً، بل

وربما يكون هجوماً. فلقد أوعز لي عند قراءته، كما لو كان هجوماً مباشراً على أفلاطون. ولم يداخلني شكّ في أنه كان موجَّهاً، ليس فقط ضد القَبَلية الإسبرطية المكبوتة، وإنما أيضاً ضد الطوق أو «الحلقة» المستبدة بالوطن، ضد الحركة التي تدعو إلى الدولة الأبوية «جمعية أصدقاء لاكونيا Laconia الأثينية» (كما أسماها جومبرز في العام 1902)... وهذا الحديث يعدّ الأقدم، وربما في الوقت نفسه الأقوى ضد هذا النوع من الحركة... ولقد شعر أفلاطون بأهميته، فصوَّر مرثيّة برقليس بصورة مضحكة بعد نصف قرن في فقرات الجمهورية التي يهاجم فيها الديموقراطية، وأيضاً في ذلك الحوار الذي يتناول موضوعاً جدياً في قالب هزلي بصورة سافرة، والمُسمَّى مينيكسينوس MENEXENUS أو المرثية الجنائزية. بَيْدَ أن أصدقاء لاكونيا الذين تعرَّضوا لهجوم برقليس قد ثأروا لأنفسهم قبل أفلاطون بوقت طويل. فبعد مرثية برقليس بخمس أو ست سنوات فقط؛ نشرت كراسة عن دستور أثينا كتبها مؤلِّف غير معروف (ربما كان كريتياس)، تُسمَّى الآن عادة بـ «الأوليجاركي القديم». ويُعَدُّ هذا العمل العبقري أهم عمل موجود في النظرية السياسية، وربما، في الوقت نفسه، أقدم أثر عن تخلي القادة المثقفين عن البشرية. إنه هجوم بلا رحمة على أثينا كتبه بلا شكّ أحد أفضل عقولها. وتدور الفكرة الرئيسية لهذا العمل، وهي الفكرة التي أضحت بنداً من بنود الإيمان عند ثيوسيديدس وأفلاطون، حول العلاقة الوثيقة بين الإمبريالية البحرية والديموقراطية. وهو يحاول أن يُبَيِّن أنه لا يمكن أن يوجد حل وسط في صراع بين عالمين، عالم الديموقراطية وعالم الأوليجاركية؛ وأن استخدام العنف بلا رحمة، والتدابير الشمولية، بما في ذلك تَدَخُّل الحلفاء من الخارج (الإسبرطيين)، هو وحده، الكفيل بوضع نهاية لحكم الحرية الدنس. وكان من المقدَّر لهذا العمل المدهش أن يصبح الأول في متتابعة

لا نهائية من الأعمال في الفلسفة السياسية، تلك الأعمال التي تردِّد الكلام نفسه بشكلٍ أو بآخر بصورة سافرة أو خفية حتى يومنا هذا. ولقد حاول بعض المتعلِّمين غير الراغبين والعاجزين عن معاونة البشرية في مسارها العسير نحو مستقبل مجهول عليهم أَنْ يخلقوه بأنفسهم، أَنْ يجعلوهم يعودون مرة أخرى إلى الماضي. ولعجزهم عن الاهتداء إلى سبيل جديد، فكل ما أمكنهم عمله هو أَنْ يجعلوا أنفسهم مادة لثورة دائمة ضد الحرية. كما أصبح أكثر إلحاحاً بالنسبة لهم أَنْ يؤكِّدوا تفوّقهم هذا بمحاربة المساواة. لأنهم كانوا (باستخدام لغة سقراط) كارهين للبشر وكارهين للمنطق وعاجزين عن تلك السماحة التي تشيع الإيمان في الإنسان، الإيمان في العقل الإنساني، وفي الحرية. وعلى الرغم مما يظهر من قسوة هذا الحكم، فهو عادل إذا ما طُبِّق على هؤلاء القادة المثقفين الثائرين على الحرية الذين أتوا بعد الجيل العظيم، وعلى وجه الخصوص بعد سقراط. وفي مقدورنا الآن أن نحاول رؤيتهم على خلفية تأويلنا التاريخاني.

ويمكن تفسير نشأة الفلسفة ذاتها، فيما أعتقد، كردٍّ فعلٍ على انهيار المجتمع المُغْلَق، ومعتقداته السحرية... وهي محاولة لإِحلال الإيمان العقلي محلَّ الإيمان السحري المفقود، وهي تعدل تقليد انتقال النظرية الأسطورية عن طريق تأسيس تقليد جديد؛ تقليد النظريات والأساطير المحرِّكة للفكر وتقليد مناقشتها بطريقة نقدية. (والنقطة الهامة هي أن هذه المحاولة تتزامن مع انتشار ما يُسمَّى بالفرق الأورفيوسية التي حاول أعضاؤها إحلال دين سحري محل الشعور المفقود بالوحدة). ومن المحتمل أن الفلاسفة الأوائل، الأيونيين الثلاثة العظام وفيثاغورث، كانوا غافلين تماماً عن المحرِّك الذين كانوا يستجيبون له كردٍّ فعل.لقد كانوا في وقت واحد الممثلين والمعارضين

بلا وعي للثورة الاجتماعية. وحقيقة أنهم أسسوا المدارس أو الشيع أو النُظُم، أعني مؤسسات اجتماعية جديدة أو بالأحرى جماعات متعينة ذات حياة مشتركة ووظائف مشتركة، ومشكَّلة في غالبها وفقاً للقبيلة المثالية، إنما تثبت أنهم كانوا مصلحين في المجال الاجتماعي، وبالتالي كانوا يستجيبون لحاجات اجتماعية معينة. وأنه لمن الأمور غير المفهومة التي حدثت في بداية مدنيتنا أنهم استجابوا لهذه الاحتياجات ولإحساسهم الخاص بالضياع. ليس بتقليد هزيود في اختراع أسطورة تاريخانية عن المصير والانحلال، ولكن بابتداع تقليد النقد والمناقشة، ومعه فن التفكير العقلاني، وهو أحد الوقائع المتعذر تعليلها والتي تحتلُّ موقعاً في بداية حضارتنا.. ولكن حتى هؤلاء العقلانيين استجابوا لفقدان وحدة النظام القَبَلي بطريقة عاطفية إلى حدّ كبير. ويقدم تعليلهم تعبيراً عن مشاعرهم بالضياع، وبتوتر التطور الذي كان على وشك ابتداع حضارتنا ذات النزعة الفردية.

ويعود أحد أقدم التعبيرات عن هذا التوتر إلى انكسمندر، ثاني الفلاسفة الأيونيين. فقد بَدَا الوجود الفردي له بمثابة اعتداد بالنفس، بمثابة فعل غير وَرِع للجور، بمثابة فعل خاطئ للاغتصاب، ومن أجل ذلك يتعيَّن على الأفراد أَنْ يقاسوا، وأَنْ يُكَفِّروا عن خطيئتهم. وكان هيراقليطس هو أول مَنْ أصبح واعياً بالثورة الاجتماعية وبصراع الطبقات. ولقد وصفنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب كيفية عقلنة شعوره بالضياع بتطوير أول أيديولوجية معادية للديموقراطية، وأول فلسفة تاريخانية للتغيّر والمصير. لقد كان هيراقليطس العدو الواعي الأول للمجتمع المفتوح.

وكان كل هؤلاء المفكرين الأوائل تقريباً يعملون في مناخ مأساوي يائس. وربما يكون الاستثناء الوحيد هو الموحِّد إكسينوفان، الذي

حمل عبئه بشجاعة. ولا يمكننا أن نلومهم على عدائهم للتطورات الجديدة، بالطريقة التي قد نلوم بها، إلى حدّ ما، خلفاءهم. فالإيمان الجديد بالمجتمع المفتوح، والإيمان بالإنسان، وبالمساواة أمام العدالة، وبالعقل الإنساني؛ ربما كان بادئاً لتوّه في التشكُّل، ولكن لم يكن قد صيغ بعد.

5

أمّا الإِسهام الأعظم الذي قُدم لهذا الإيمان فقد كان من سقراط، الذي مات من أجله. لم يكن سقراط قائداً للديموقراطية الأثينية، مثل برقليس، أو منظِّراً للمجتمع المفتوح، مثل بروتاغوراس. وإنما كان بالأحرى، منتقداً لأثينا ولمؤسساتها الديموقراطية، وربما يكون هذا قد حمل شَبَهاً سطحياً لبعض قادة المقاومة ضد المجتمع المفتوح. ولكن ليس ثَمّة حاجة لرجل ينتقد النظام الديموقراطي والمؤسسات الديموقراطية أن يكون عدواً لها، على الرغم من أن كلاً من الديموقراطيين الذين ينتقدهم، والمستبدين الذين يأملون في الاستفادة من أي انقسام في المعسكر الديموقراطي، سيصمونه على الأرجح بهذه الوصمة. وثَمّة اختلاف أساسي بين نقد ديموقراطي وآخر استبدادي للديموقراطية. فانتقاد أرسطو كان ديموقراطياً وبالفعل من النوع الذي يعتبر الحياة الحقّة للديموقراطية. (فالديموقراطيون الذين لا يرون اختلافاً بين نقد ودّي وآخر عدائي للديموقراطية، هم أنفسهم مشبعون بالروح الشمولية. وبالطبع، لا يمكن أن ينظر النظام الشمولي لأي نقد على أنه ودّي، لأن كل نقد لسلطة مثل هذه يتعيَّن أنْ يكون تحدياً لمبدأ السلطة).

لقد أشرت في ما سبق إلى بعض أوجه تعاليم سقراط؛ مذهبه العقلي،

أعني نظريته المساواتية للعقل الإنساني باعتباره وسيطاً عاماً للاتصال، وتشديده على الأمانة العقلية والنقد الذاتي، ونظريته في المساواة أمام العدالة، ومذهبه الذي يدعو فيه إلى أنه من الأفضل أن تكون ضحية للجور من أن نبتلي به آخرين. وأعتقد أن هذا المذهب الأخير هو الذي يمكن أن يساعدنا على فهم أفضل لجوهر تعاليمه، وعقيدته في النزعة الفردية، واعتقاده في النزعة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها.

المجتمع المغلق، ومعه عقيدته التي تدعو إلى أن القبيلة هي كل شيء، وأن الفرد لا شيء، قد انهار. فقد أضحت المبادأة الفردية والاعتداد بالنفس حقيقة. فلقد أُوقِظ الاهتمام بالإنسان الفرد بوصفه فرداً، وليس بوصفه مجرّد بطل أو مُنقِذٍ قَبَلي. بَيْدَ أن الفلسفة التي تجعل من الإنسان محور اهتمامها بدأت فحسب مع بروتاغوراس. أمَّا الاعتقاد بأنه لا يوجد شيء أكثر أهمية في حياتنا من الأفراد الآخرين، وحثّ الناس على أن يخدم كل منهم الآخر وأن يحترموا أنفسهم، فيبدو أنه يعود إلى سقراط.

ولقد شدَّد بيرنت Burnet على أن سقراط هو الذي ابتدع مفهوم النفس، وهو المفهوم الذي كان له مثل ذلك التأثير الكبير على حضارتنا. وأعتقد أن ثَمّة الكثير في هذا الرأي، على الرغم من أنني أشعر أن صياغته قد تكون مضلِّلة وعلى الأخص استخدامه للمصطلح «نفس»؛ لأنه يبدو أن سقراط قد ابتعد عن النظريات الميتافيزيقية بقدر استطاعته. فكانت مرافعته مرافعة أخلاقية، كما أن نظريته الفردية (أو نظرية «نفس» لو فضَّلنا هذا اللفظ) تُعَدُّ، كما أعتقد، مذهباً أخلاقياً وليس ميتافيزيقياً. فبمساعدة هذا المذهب، كان يناضل، كما هو الحال دائماً، ضد الرضى عن النفس. وطالب بألّا تكون تلك الفردية مجرّد إنهاء للنظام القَبَلي، وإنما أن يبرهن الفرد على استحقاقه لتحرره.

وهذا هو السبب الذي جعله يشدِّد على أن الإنسان ليس مجرّد قطعة من لحم أو جسد. وإنما يوجد في الإنسان ما هو أكثر؛ ومضة إلهية، وعقل، وحب للحقيقة، وفضل، وإنسانية، وحب للجمال، والصلاح. هذه هي التي تجعل حياة الإنسان جديرة بأن تُعَاش. ولكن لو لم أكن مجرَّد «جسد»، فماذا أكون إذن؟ كانت إجابة سقراط، إنك، أولاً وقبل كل شيء، عقل، فعقلك هو الذي يجعل منك إنساناً، وهو الذي يمكِّنك من أن تكون أكثر من مجرّد جزء من الرغبات والتمنيات؛ وهو الذي يجعلك شخصاً متمتعاً باكتفاء ذاتي، ويخوِّل لك أن تزعم بأنك غاية في ذاتك. ومقولة سقراط: «اعتنوا بأنفسكم» تُعَدُّ نداءً واسع النطاق للأمانة العقلية. تماماً كما أن مقولته «اعرفْ نفسك» التي يرددها، إنما تذكِّرنا بحدودنا العقلية.. هذه هي، كما أصَرَّ سقراط، الأشياء ذات الشأن. وما انتقده في النظام الديموقراطي كان إدراكهم غير السليم لهذه الأشياء. فانتقدهم بحق لافتقارهم للأمانة العقلية، وللهاجس المسلَّط عليهم بسياسة القوّة. ومع تأكيده على الجانب الإنساني للمشكلة السياسية، لم يستطع أن يولي اهتماماً كبيراً بالإصلاح المؤسساتي. وإنما كان مهتماً بالمظهر المباشر، والشخصي للمجتمع المفتوح. وكان مخطئاً عندما اعتبر نفسه سياسياً؛ فقد كان معلِّماً.

ولكن لو كان سقراط، بصورة أساسية، هو النصير للمجتمع المفتوح، وصديق الديموقراطية، فقد نواجَه بسؤال، لماذا تورَّط مع المعادين للديموقراطية؟ إِذْ نعرف أن ألسيبيادس Alcibiades الذي انضمَّ لبعض الوقت إلى جانب اسبرطة، لم يكن رفيقه الوحيد، بل كان من بين رفقائه أيضاً اثنان من أعمام أفلاطون، كريتيس الذي أضحى فيما بعد القائد عديم الرحمة للطغاة الثلاثين، وشارميدس Charmides الذي أصبح نائبه. وثَمّة أكثر من إجابة عن هذا السؤال. لقد أخبرنا أفلاطون أولاً أن هجوم سقراط على السياسيين الديموقراطيين لعصره، قد شُنَّ

جزئياً بغرض الكشف عن فضح الأنانية والرغبة الجامحة في السلطة للمتملِّقين المنافقين للشعب، وبصفة خاصة أكثر، للأرستقراطيين الشبان الذين تظاهروا بأنهم ديموقراطيون، ولكن نظروا إلى الشعب بوصفه مجرّد أداة لرغبتهم الجامحة في السلطة. فجعله هذا النشاط، من جهة، منجذباً، على الأقل، إلى بعض أعداء النظام الديموقراطي، وحمله، من جهة أخرى، إلى الاتصال بالأرستقراطيين الطامحين إلى ذلك النمط ذاته. ويدخل هنا اعتباران: فسقراط، الداعية الأخلاقي، الفرداني، لم يهاجم هؤلاء الناس فقط، وإنما بالأحرى، يوليهم عناية حقَّة، وهو لا يكاد يتخلّى عنهم من دون بذل محاولة جادة لهدايتهم. وثَمّة العديد من الإشارات الضمنية لمثل هذه المحاولات في محاورات أفلاطون. ولدينا ما يدعو، وهذا اعتبار ثالث، للاعتقاد بأن سقراط السياسي المعلّم، قد حَادَ حتى عن طريقه ليجذب إليه الشبان ويمارس تأثيره عليهم، خصوصاً عندما وجدهم منفتحين للهداية، وأعتقد أنهم قد يحتلّون، ذات يوم، مواقع المسؤولية في مدينتهم.. والمثال البارز على ذلك، هو بالطبع، ألسيبيادس المختار منذ نعومة أظافره بوصفه القائد المقبل العظيم للإمبراطورية الأثينية. كما أن تألق كريتياس، وطموحه وشجاعته جعله أحد المنافسين المحتملين القلائل لألسيبيادس. (ولقد تعاون مع ألسيبيادس لفترة من الزمن، ولكنه تحوّل فيما بعد إلى معارضته. وليس من غير المحتمل على الإطلاق أن يكون التعاون المؤقت راجعاً إلى تأثير سقراط). ومن كل ما نعلم عن طموحات أفلاطون السابقة واللاحقة، يبدو أن علاقته مع سقراط كانت على الأرجح من نوع مماثل. فسقراط، على الرغم من أنه أحد الروّاد الروحيين للمجتمع المفتوح، لم يكن رجلاً حزبياً. لقد كان يمكنه العمل في أية دائرة حيث يكون لعمله نفع للمدينة... ولو أولى اهتماماً بشباب واعد، لما كانت تثنيه صلاته العائلية الأوليجاركية.

بَيْدَ أن هذه الصلات كانت سبباً في موته. فعندما خسرت الحرب الكبرى، اتُّهم سقراط بأنه عَلّم الرجال الذين خانوا النظام الديموقراطي وتآمروا مع العدو بغرض إسقاط أثينا.

ويُسرد في كثير من الأحيان تاريخ الحرب البيلوبونيزية وسقوط أثينا، تحت تأثير سطوة ثيوسيديدس، بطريقة توحي بأن هزيمة أثينا كانت بمثابة برهان قاطع على الضعف الأخلاقي للنظام الديموقراطي. بَيْدَ أن هذا الرأي مجرَّد تشويه مُغْرِض، إِذْ تخبرنا الوقائع المعروفة جيداً بقصة مختلفة تماماً. فالمسؤولية الرئيسية في خسارة الحرب إنما تقع على عاتق الأوليجاركيين الخائنين الذين تعاونوا باستمرار مع إسبرطة. وكان من بين هؤلاء ثلاثة مريدين سابقين لسقراط، ألسيبيادس، وكريتياس، وشارميدس. وبعد سقوط أثينا في عام 404 ق.م. أصبح الإثنان الأخيران قائدين للطغاة الثلاثين، الذين لم يكونوا أكثر من حكومة من الدُّمَى تحت الحماية الإسبرطية. ويُعرض في الغالب سقوط أثينا، وتحطم الحوائط بأنه التنائج النهائية للحرب الكبرى التي بدأت في 431 ق.م. ولكن يوجد في هذا العرض تحريف رئيسي، كانوا سبعين مقاتلاً فقط في بداية الأمر وأعدوا تحت إمرة ترازيبولوس Thrasybulus وأنيتوس Anytus خطة تحرير أثينا، حيث كان كريتياس في تلك الأثناء يقتل عدداً لا حصر له من المواطنين، وخلال الثمانية أشهر من حكمه المرعب كانت قائمة القتلى تحتوي على عدد من الأثينيين يفوق الذين قتلهم البيلوبونيزيون خلال السنوات العشر الأخيرة من الحرب. ولكن بعد ثمانية أشهر (في 403 ق.م.) هوجم كريتياس والحرس الإسبرطي وهُزِموا من قبل الديموقراطيين الذين ثبتوا أنفسهم في بيرايوس، وفقد كل من عمّي أفلاطون حياته في المعركة. ولقد واصل أتباعهم الأوليجاركيون لفترة من الزمن حكم

الرعب في مدينة أثينا نفسها، بَيْدَ أن قواهم كانت في حالة من الفوضى والتفكُّك. ولأنهم برهنوا على عدم قدرتهم على الحكم، فقد تخلَّى عنهم نهائياً حماتهم الإسبرطيون، وأبرموا معاهدة مع الديموقراطيين. ولقد أعاد السلم توطيد الديموقراطية في أثينا. وهكذا فقد برهن الأسلوب الديموقراطي للحكم على قوته الفائقة تحت أقسى أنواع المِحَن، بل وبدأ أعداؤه يعتقدون أنه لا يُقْهَر.. (وبعد ذلك بتسع سنوات، بعد معركة كنيدوس، استطاع الأثينيون أن يعيدوا من جديد بناء حوائطهم... فقد تحوَّلت هزيمة النظام الديموقراطي إلى نصر).

حالما استطاع النظام الديموقراطي المظفّر أن يُعيد ترتيب أوضاعه القانونية العادية، وجَّه اتهاماً إلى سقراط. وكان معناه واضحاً كل الوضوح، فقد اتُّهم بإشرافه على تعليم معظم أعداء الدولة الأشرار، ألسيبيادس، وكريتياس، وشارميدس. ولقد حدثت بعض الصعوبات للمُدَّعي سببها إصدار عفو عام عن كل الجرائم السياسية المقترفة قبل إعادة استقرار النظام الديموقراطي، لذلك لم يستطع الاتهام أن يشير بوضوح إلى هذه القضايا رديئة السمعة. وربما لم يسعَ المدَّعون كثيراً إلى معاقبة سقراط على الأحداث السياسية المشؤومة الماضية، والتي كانوا يعلمون جيداً أنها قد حدثت ضد نواياه، وكان هدفهم، بالأحرى، مواصلة تعاليمه التي بسبب تأثيرها، لم يكن في إمكانهم أن ينظروا إليها بوصفها مصدر خطر على الدولة ولهذه الأسباب جميعاً، وجه الاتهام في صورة غامضة، لا معنى لها بأن سقراط كان مفسداً للشباب. و(أنه كان غير ورع، وبأنه قد حاول أن يُدخل ممارسات دينية جديدة في الدولة. ولقد عبَّرت التهمتان الأخيرتان، بلا ريب، ولكن بطريقة سمجة، عن الشعور بأنه في المجال الأخلاقي - الديني كان ثورياً). وبسبب العفو العام، فإن الشباب المُفسد لم يكن من الممكن

أن يُشار إليه باسمه وبدقة أكثر، ولكن كان كل شخص يعلم، بالطبع، مَنْ كان المقصود بذلك. وأصرَّ سقراط، في دفاعه، على أنه لم يكن لديه تعاطف مع سياسة الثلاثين، وبأنه قد خاطر بحياته بالفعل بمقاومة محاولتهم أَنْ يورِّطوه في إحدى جرائمهم. وذكر للمُحَلِّفين بأنه من ضمن أقرب رفاقه وأكثر مريديه تحمّساً كان ثَمّة واحد على الأقل ديموقراطياً غيوراً، إنه كيرفون Chearphone، الذي ناضل ضد الثلاثين (والذي، فيما يبدو، قُتل في المعركة).

ومن المسلَّم به الآن في أغلب الأحوال أن أنيتوس، القائد الديموقراطي الذي أعاد المحاكمة، لم يكن ينوي أَنْ يجعل من سقراط شهيداً. وإنما كان هدفه هو نفيه. ولكن لَمْ يُقَدَّر لهذه الخطة أن تنجح بسبب رفض سقراط القبول بتسوية مذلَّة في ما يتعلَّق بمبادئه أمّا أنه أراد أن يموت، أو أنه استمرأ أَنْ يلعب دور الشهيد، فإنني لا أعتقد بذلك. فقد ناضل ببساطة من أجل ما اعتقد أنه صواب، ومن أجل المهمة التي نَذَر لها حياته. فلم يكن في نيته على الإطلاق أن يقوِّض النظام الديموقراطي. وإنما حاول، في الحقيقة، أن يمنحه الإيمان الذي افتقده. لقد كانت هذه المهمة هي التي نَذَر لها حياته. لقد شعر بأن مهمته كانت مهددة بصورة خطيرة. فقد أدَّت خيانة رفاقه السابقين إلى إظهاره شخصياً في صورة لا بدّ وأنها أزعجته بشدة؛ بل من المحتمل أن يكون قد رَحَّب بالمحاكمة باعتبارها فرصة لإثبات أن ولاءه لمدينته بلا حدود.

ولقد شرح سقراط هذا الاتجاه بدقة أكثر عندما سنحت له فرصة للهرب. ولو كان قد استغلَّها وأصبح منفياً لاعتقد كل شخص بأنه مناوئ للنظام الديموقراطي. ولذلك فقد بقي وشرح أسباب بقائه، ويمكن أن نعثر على هذا الشرح في وصيته الأخيرة، في محاورة كريتو

لأفلاطون، وهي بسيطة؛ إِذْ قال سقراط: «لو أني قد مضيت، لكنت خالفت قوانين الدولة، وتصرُّف مثل هذا سوف يضعني في موقف المعارض للقوانين، ويبرهن على عدم ولائي. ولسوف يلحق الأذى بالدولة. ولكنني لو مكثت لأمكنني أن أبعد الشك عن ولائي للدولة، ولقوانينها الديموقراطية، وأبرهن على أنني لم أكن أبداً من أعدائها. ولا يمكن أن يكون ثَمّة برهان على ولائي أفضل من رغبتي في أن أموت من أجله».

وموت سقراط إنما هو برهان قاطع على إخلاصه. إذ لم تفارقه أبداً جسارته، وبساطته، وتواضعه، وإحساسه بالاتساق مع نفسه، وبشاشته. إِذْ قال في محاورة الاعتذار: «هاأنذا الحشرة[1]» التي ألحقها الله بهذه المدينة. وعلى مدار اليوم، وفي كل الأمكنة، فأنا دائماً مربوط بك، أُثيرك، وأُقنعك، وأُعاتبك. ولن تجد بسهولة شخصاً آخر مثلي... ولذلك فإنني أنصحك بالإبقاء عليّ... فإذا ألحقت بي الأذى، كما ينصحك أنيتوس، وسقتني بتهور إلى الموت، فحينئذ ستظلون نائمين بقية حياتكم، إذا لم يرسل الله بعنايته حشرة أخرى. ولقد بيَّن أن الإنسان في مقدوره أن يموت، ليس فحسب من أجل المصير أو السمعة أو أشياء أخرى عظيمة من هذا القبيل؛ وإنما أيضاً من أجل حرية التفكير النقدي، ومن أجل احترام الذات التي ليس لها علاقة بالاعتداد بالنفس أو بالانسياق مع العاطفة.

6

لم يتبقّ لسقراط سوى خليفة واحد جدير بالاعتبار، هو صديقه القديم أنتستين، آخر الجيل العظيم. أمَّا أفلاطون، تلميذه الأكثر موهبة،

(1) وهي في الأصل gadfly وتعني ذبابة الماشية. (المترجم)

فسرعان ما برهن على أنه الأقل إخلاصاً.. فقد خان سقراط مثلما فعل عَمَّاه. وقد حاول هؤلاء أيضاً، فضلاً عن خيانة سقراط، أن يورِّطوه في أعمالهم الإرهابية، بَيْدَ أنهم لم ينجحوا، لأنه قاومهم.. كما حاول أفلاطون أن يورّط سقراط في محاولته الفخيمة لبناء نظرية المجتمع المكبوح؛ ولم يواجه صعوبة في المضي قدماً في ذلك لأن سقراط كان في عداد الموتى.

وأعلم بالطبع أن هذا الحكم سيبدو شديد القسوة، حتى بالنسبة لأولئك الذين يكيلون لأفلاطون انتقاداتهم. بَيْدَ أننا لو اطّلعنا على محاورة الاعتذار، وكريتون على اعتبار أنهما تحتويان على وصية سقراط الأخيرة، ولو قارنا وصايا شيخوخته هذه مع وصية أفلاطون «القوانين» حينئذ سيكون من الصعوبة أن نحكم بغير ذلك. فلقد حُكم على سقراط، لكن المبادرين بمحاكمته لم يكن في نيتهم إعدامه. ويعالج كتاب القوانين لأفلاطون الافتقار إلى هذه النية. وهو يطور هنا ببرود وعناية نظرية التحقيق الفضائي. فالفكر الحر، ونقد المؤسسات السياسة، وتعليم أفكار جديدة للشبان، ومحاولات إدخال ممارسات دينية جديدة، أو حتى آراء، إنما هي جميعاً جرائم عقوبتها الموت. وفي مدينة أفلاطون، لم تكن فرصة سقراط للدفاع عن نفسه علانية متاحة، وإِلَّا لكان بالتأكيد قد سُلِّم إلى المجلس الليلي السري للاعتناء بروحه العليلة، ولمعاقبته في النهاية.

ولا يمكنني أَنْ أشكَّ في حقيقة خيانة أفلاطون، ولا في أن أستخدمه لسقراط كمتحدث رئيسي في الجمهورية كان المحاولة الأكثر نجاحاً لتوريطه. ولكن ثَمّة سؤال آخر عَمَّا إذا كانت هذه المحاولة واعية.

ولكي نفهم أفلاطون يتعيَّن علينا أن نتصوّر كل الموقف المعاصر. فبعد الحرب البيلوبونيزية، كان الشعور بتوتر الحضارة قوياً أكثر من

أي وقت مضى. وكانت آمال الأوليجاركيين لا تزال حية، بل وقد أفضت هزيمة أثينا إلى تشجيعهم، واستمرَّ الصراع الطبقي؛ ومع ذلك فإن محاولة كريتياس تحطيم النظام الديموقراطي بتنفيذ البرنامج الأوليجاركي القديم قد أخفقت. وهو لم يخفق بسبب الافتقار إلى التصميم، فالاستخدام الأكثر قسوة للعنف كان قد باء بالفشل، على الرغم من الظروف المواتية في صورة الدعم القوي من إسبرطة الظافرة. وشعر أفلاطون بأن ثَمّة حاجة إلى إعادة البناء الكامل للبرنامج. ولقد كان الثلاثون مهزومين في نطاق السياسة القوية إلى حدّ كبير، بسبب إهانتهم لإحساس المواطنين بالعدالة. ولقد برهن إيمان الجيل العظيم على قوته، ولم يكن لدى الثلاثين شيئاً من هذا القبيل لتقديمه، فقد كانوا عدميين من الوجهة الأخلاقية. وشعر أفلاطون بأن البرنامج الأوليجاركي القديم لم يكن من الممكن إحياؤه من دون استناده إلى إيمان آخر، إلى القدرة على الإقناع بإعادة تأكيد قيم النظام القَبَلي القديم، بمواجهتها للإيمان بالمجتمع المفتوح. يتعيَّن تعليم الناس أن العدالة هي عدم المساواة، وأن القبيلة الجماعة، في وضع أسمى من الفرد. ولكن لأن إيمان سقراط كان من القوّة بحيث لا يمكن تحديه بصراحة، فقد آثر أفلاطون أن يعيد تأويله بوصفه إيماناً بالمجتمع المغلق. كان هذا صعباً، ولكنه لم يكن مستحيلاً. ألم يُقتل سقراط بالديموقراطية؟ وألم تفقد الديموقراطية أيَّ حقٍ لها في إنقاذه؟ وألم ينتقد سقراط دائماً الدهماء النكرة وقادتها بالمثل لافتقارهم إلى الحكمة؟ ولم يكن صعباً للغاية فضلاً عن ذلك إعادة تأويل سقراط بأنه قد أوصى بحكم الفلاسفة «المتعلِّمين»، ومما شجَّع أفلاطون كثيراً على هذا التأويل اكتشافه أن ذلك كان أيضاً جزءاً من العقيدة الفيثاغورية القديمة، وعندما اكتشف، فوق كل ذلك، في أرخيتاس التارنتومي، حكيماً فيثاغورياً، بالإضافة إلى رجل دولة عظيم وناجح. شعر بأن هنا يكمن حل اللغز. ألم يكن

سقراط نفسه يشجِّع مريديه على المشاركة في السياسة؟ وألم يكن ذلك يعني رغبته في أن يحكم المستنير والحكيم؟ فأي اختلاف بين فَجَاجَة حكم الرعاع في أثينا، وبين جلال أرخيتاس!، ولا بدَّ لسقراط، الذي لم يذكر أبداً حله للمشكلة المؤسساتية، أن يكون قد فكّر في الفيثاغورية.

وبهذه الطريقة ربما يكون أفلاطون قد اكتشف إمكانية تقديم معنى جديد بالتدريج لتعليم أكثر أعضاء الجيل العظيم تأثيراً، وأن يُقنع نفسه بأن غريمه، الذي لم يكن أفلاطون ليجرؤ على مهاجمة قوته المتفوقة مباشرة، إنما هو حليف. وهذا هو، على ما أعتقد، أبسط تفسير لحقيقة إبقاء أفلاطون على سقراط كمحدِّثه الرئيسي حتى بعد انحرافه بشدة عن تعاليمه بحيث لَمْ يَعُدْ من الممكن أكثر من ذلك أن يخدع نفسه بشأن هذا الانحراف. بَيْدَ أن ذلك لا يمثل القصة الكاملة. فقد شعر، كما أعتقد، في قرارة نفسه، بأن تعاليم سقراط كانت تختلف تماماً في الواقع عن هذا التقديم، وأنه كان خائناً لسقراط وأعتقد أن جهود أفلاطون المتواصلة لجعل سقراط يعيد تأويل نفسه إنما هي في الوقت نفسه جهود أفلاطون لتهدئة ضميره السيىء. وبمحاولته المرَّة تلو الأخرى البرهان على أن تعاليمه تمثِّل التطور المنطقي الوحيد للمذهب السقراطي الحق، فإنه حاول إقناع نفسه بأنه لم يكن خائناً.

وأشعر عند قراءة أفلاطون أننا أمام تناقض داخلي وصراع هائل حقاً في عقل أفلاطون. فحتى تحفّظه الشهير شديد الحساسية، وهو قمع شخصيته الذاتية، أو بالأحرى محاولة القمع هذه - إِذْ ليس من الصعب قراءته بين السطور - إنما هو تعبير عن هذا الصراع. وأعتقد أنه يمكن جزئياً تفسير تأثير أفلاطون الافتتان بهذا التناقض بين عالمَيْن في نفس واحدة، وهو صراع يمكن الإحساس بأصدائه القوية على أفلاطون تحت تحفظ شديد الحساسية. ويمسُّ هذا الصراع مشاعرنا لأنه لا

يزال مستمراً داخل أنفسنا. كان أفلاطون طفل عصر لا يزال عصرنا. (فلا يجب أن ننسى أنه، برغم كل شيء، لَمْ يمضِ سوى قرن واحد على إلغاء العبودية في الولايات المتحدة، بل وأقل من ذلك على إلغاء القنانة في وسط أوروبا). ولن يكشف هذا الصراع الداخلي عن نفسه في أي مكان آخر بوضوح أكثر مما في نظرية النفس. عند أفلاطون. وحقيقة أن أفلاطون، بحنينه للوحدة والتوافق، تصوِّر بنية النفس الإنسانية بوصفها مماثلة لبنية مجتمع منقسم طبقياً، إنما يُبَيّن كَمْ كان يقاسي بعمق.

وينشأ صراع أفلاطون الأعظم من الانطباع العميق الذي أحدثه فيه مثال سقراط، لكنّ ميوله الأوليجاركية الخاصة تجاهد بنجاح منقطع النظير ضده. ففي مجال الحجَّة العقلية يُدَار الصراع باستخدام حجّة إنسانية سقراط ضد نفسها. ويمكن أن نكتشف في بوثيفرو ما يبدو أنه أول مثال من هذا النوع. إِذْ يؤكِّد أفلاطون لنفسه: «إنني لن أكون مثل يوثيفرو؛ ولن آخذ على عاتقي أبداً اتِّهام أبي وأسلافي المبجَّلين، بأنهم ارتكبوا إثماً ضد قانون وضد مبدأ أخلاقي إنساني على مستوى التقوى الشائعة. وحتى لو قتلوا نفساً إنسانية، فهم لم يأخذوا في النهاية إِلَّا حياة أقنانهم، الذين هم ليسوا أفضل من المجرمين، وليس من مهمتي أن أحكم عليهم». أَفَلَمْ يُبَيّن سقراط كَمْ كان من الصعب معرفة ما هو الصواب وما هو الخطأ، مَنْ هو التقي ومَنْ هو غير التقي؟ وألم يحاكم هو نفسه على العقوق من قبل هؤلاء الذين يُسَمّون بالإنسانيين؟». ويمكن على ما أعتقد العثور على آثار أخرى لنزاع أفلاطون في كل مكان تقريباً يهاجم فيه الأفكار الإنسانية، وعلى وجه الخصوص في الجمهورية. إِذْ إن مراوغته ولجوءه إلى الازدراء في مقاومة النظرية المساواتية للعدالة، ومقدمته المترددة في الدفاع عن الكذب، وفي التقديم للعنصرية، وفي تعريفه للعدالة، كل ذلك سبق الإشارة إليه في

فصول سابقة. ولكن ربما يمكننا أن نعثر على أوضح تعبير عن النزاع في محاورة مينكينوس، هذا الرد الساخر على خطبة برقليس الجنائزية. وأشعر هنا، أن أفلاطون يُنَحّي نفسه بعيداً. فعلى الرغم من محاولته إخفاء مشاعره خلف السخرية والازدراء، فلم يستطع إلا أَنْ يُبَيّن كَمْ كان متأثراً بعمق بمشاعر برقليس. وهذه هي الكيفية التي يجعل بها أفلاطون «سقراطه» يصف بخبث الانطباع الذي أَحْدَثه عليه برقليس: «ويلازمني شعور بالجذل لأكثر من ثلاثة أيام، ولم أتمكن من العودة إلى مشاعري وإلى معرفة أين أنا إِلّا في اليوم الرابع أو الخامس وبصعوبة». فمَنْ ذا الذي يشكُّ في أن أفلاطون يكشف هنا عن مدى جدية تأثّره بعقيدة المجتمع المفتوح، ومدى صعوبة الصراع للعودة إلى أحاسيسه وإلى معرفة أين هو معسكر الأعداء على وجه التحديد؟

7

كانت الحجّة الأقوى لأفلاطون في هذا الصراع مخلصة على ما أعتقد؛ فقد حاول أَنْ يبرهن على أنه وفقاً للعقيدة الإنسانية: «سنكون مستعدين لنجدة جيراننا. فالناس تحتاج إلى النجدة بشدة، إنهم غير سعداء، ويعملون تحت توتر عنيف، وشعور بالتيه. وعندما يكون كل شيء في تدفّق، فلا يوجد يقين، ولا أمان في الحياة، وإنني لعلى استعداد لمساعدتهم؛ بَيْدَ أنني لا أستطيع أن أجعلهم سعداء بدون المضي نحو جَذْر الشرِّ».

ولقد عَثَر على جذر الشرّ. إنه «سقراط الإنسان»، انهيار المجتمع المغلق. ولقد أقنعه هذا الكشف بأن الأوليجاركي القديم وأتباعه كانوا على صواب تماماً في تفضيلهم إسبرطة على أثينا، وفي تقليدهم برنامج كَبْحِ التغيّر الإسبراطي. بَيْدَ أنهم لم يمضوا بعيداً بدرجة كافيةولم يكن

تحليلهم محققاً بعمقٍ كاف. فلم يكونوا مدركين، أو لم يهتموا، بحقيقة أن حتى إسبرطة كان يبدو عليها علامات الاضمحلال، على الرغم من أن جهدها البطولي في كَبْحِ كل تغيّر، وأَنَّ حتى إسبرطة ذاتها كانت مترددة في محاولتها تربية النسل من أجل استبعادَ أسباب السقوط و«التغيّرات» و«عدم الانتظام» في عدد الجنس الحاكم وفي نوعيته. وقد اعتقد أيضاً الأوليجاركي القديم وأتباعه، بسطحيتهم، أنه بمساعدة نظام من الطغاة، مثل الطغاة الثلاثين، سيكون في مقدورهم أَنْ يستعيدوا الأيام الخوالي الخيّرة، لكن أفلاطون كان يعرف ما هو أفضل. فقد رأى عالم الاجتماع العظيم بوضوح أن نُظُم هؤلاء الطغاة كانت مدعومة بالروح الثورية الحديثة، وكانت تدعم هذه الروح بدورها، وأنهم كانوا مضطرين إلى تقديم تنازلات لرغبات الشعب الملحَّة في المساواة وللرغبات المساواتية الملحة للشعب؛ وأنهم قد لعبوا في الواقع دوراً مهماً في انهيار القَبَلية. لقد كان أفلاطون يكره حكم الطغيان، ومثل هذا الكره هو فقط القادر على رؤية مثل هذه الدقة في وصفه الشهير للطاغية. ولا يمكن إِلَّا لعدو حقيقي للطغيان أَنْ يقول إنَّ الطغاة يجب أن يشعلوا حرباً تلو أخرى لكي يجعلوا الناس يشعرون بالحاجة إلى لواء قائد عسكري، وإلى مُنْقِذٍ من الخطر الداهم. وأَصرَّ أفلاطون على أن الطغيان لم يكن هو الحل، ولا حتى أَيّاً من الأوليجاركيين السائدين، وإنما يتعيَّن أن تكون الغاية هي العودة الكاملة إلى الطبيعة، إلى تنظيف كامل للقماش.

والفرق بين نظرية أفلاطون من جهة، ونظرية الأوليجاركي القديم والثلاثين الطغاة من جهة أخرى، إنما هو ناشئ عن تأثير الجيل العظيم.. فكانت النزعة الفردية، والنزعة المساواتية، والإيمان بالعقل، وحب الحرية، كلها جديدة وقوية، وتعتبر من وجهة نظر أعداء المجتمع المفتوح مشاعر خطيرة يتعيَّن محاربتها. ولقد شعر أفلاطون

نفسه بتأثيرها، فحاربها، بينه وبين نفسه. وكان ردُّه على الجيل العظيم، جهداً عظيماً بحق. كان جهداً موجَّهاً لإغلاق الباب الذي كان قد فُتِحَ، ولكبح المجتمع عن طريق إلقاء لعنة فلسفة ساحرة عليه، لا مثيل لها في العمق والثراء. أمَّا في الحقل السياسي فقد أضاف القليل إلى البرنامج الأوليجاركي القديم الذي كان برقليس قد عارضه من قبل. بَيْدَ أنه اكتشف، ربما بدون وعي، السر العظيم للثورة ضد الحرية، ذلك السر الذي صاغه باريتو في عصرنا هذا على النحو التالي: «أن نستفيد من المشاعر مع عدم تبديد طاقتنا في مجهودات لا طائل منها لتدميرها». وبدلاً من إظهار عدائه للعقل، سَحَرَ جميع المثقفين بألمعيته، متملِّقاً ومثيراً إِيَّاهم بمطلبه بأن المتعلِّم يجب أَنْ يَحْكُمَ. وعلى الرغم من جداله ضد العدالة فقد أقنع جميع الناس الصالحين بأنه كان المدافع عنها. ولم يعترف حتى لنفسه بأنه كان يقاوم بعنف حرية الفكر التي من أجلها لقي سقراط حتفه؛ ويجعل سقراطَ بطله يُقنع كل الآخرين بأنه كان المقاتل من أجلها. وهكذا أضحى أفلاطون، بلا وعي، رائداً للعديد من الدعاة، الذين طوَّروا بحسن نية في أغلب الأحوال، تقنية الالتجاء إلى المشاعر الأخلاقية والإنسانية، لأغراض لا إنسانية ولا أخلاقية. وأحدث التأثير المدهش إلى حدّ ما لإقناع حتى الإنسانيين العظماء بلاأخلاقية وأنانية عقيدتهم. ولا يُداخلني شكٌ في أنه نجح في إقناع نفسه. فقد غيَّر المظهر الخارجي لبغضه للمبادأة الفردية، ولرغبته في كَبْح كل تغيير، إلى حب للعدالة والاعتدال، ولدولة سماوية يحظى كل شخص فيها برضى وسعادة، وتحلُّ فيها قوانين السماحة والأخوة محل فجاجة اغتصاب المال. هذا الحلم عن الوحدة والجمال والكمال، هذه النزعة الجمالية، والقدسية، والجمعية، إنما هي نتاج لفقدان الروح الجماعية للقبيلة ورمز له. إنها تعبير عن مشاعر أولئك الذين يعانون من توتر المدينة، التماس متقد لهذه المشاعر (وهو جزء

من التوتر الذي نصبح فيه مدركين بألم متزايد أكثر فأكثر للنواقص الضخمة في حياتنا، للنقص الشخصي والمؤسساتي معاً، لمعاناة يمكن تجنّبها، لضياع ولبشاعة غير ضرورية، وأيضاً لحقيقة أنه ليس من المستحيل لنا أن نفعل شيئاً حيال كل هذا، ولكن بقدر صعوبة إنجاز مثل تلك التحسينات، بقدر ما هي مهمة، ويزيد هذا من توتر المسؤولية الفردية، ومن حمل صليب الكائن الإنساني).

8

لقد رفض سقراط أَنْ يعرِّض بأمانته الشخصية.. أمَّا أفلاطون، فمع كل قماشه النظيف الذي لا تشوبه شائبة، فقد كان مُسَاقاً إلى طريق عرَّض فيه أمانته للخطر في كل خطوة. فقد كان مجبراً على مقاومة الفكر الحر، ومتابعة الحقيقة.. فكان مُساقاً للدفاع عن الكذب والأعاجيب السياسية، والخرافة التحريمية، وطَمْس الحقيقة وأخيراً العنف الوحشي. وعلى الرغم من تحذير سقراط من بعض البشر، ومن كَراهَة الفكر، فقد كان مُسَاقاً إلى عدم الثقة في الإنسان، وإلى الخوف من الحجّة. وعلى الرغم من كراهيته الخاصة لحكم الطغيان، فقد كان مُسَاقاً إلى التطلُّع نحو الطاغية طالباً المساعدة، والدفاع عن أكثر الإجراءات طغياناً. وبالمنطق الداخلي لهدفه المعادي للإنسانية، وبالمنطق الداخلي للقوّة، كان مُسَاقاً بدون أَنْ يدري إلى نفس النقطة التي كان قد اقتيد إليها الطغاة الثلاثون من قبل، والتي وصل إليها، في ما بعد، صديقه ديو Dio، وآخرون من بين أتباعه الطغاة العديدين.. ولم يفلح في كَبْح التغيّر الاجتماعي. (ولكنه لم يُكبح إِلَّا بعد ذلك بكثير، في عصور الظلام، بواسطة اللغة السحرية للجوهراتية الأفلاطونية - الأرسطية). ونجح، عوضاً عن ذلك، في ربط نفسه، وبمحض إرادته بالقوى التي كان ذات يوم يناصبها العداء..

وهكذا فإن الدرس الذي يجب أَنْ نتعلَّمه من أفلاطون هو تماماً عكس ما يحاول أَنْ يعلِّمنا إياه. إنه درس لا يجب أَنْ يُنسى. وعلى الرغم من جودة التشخيص الاجتماعي عند أفلاطون، فإن تطوره أثبت أن العلاج الذي أوصى به أسوأ من الشر الذي أراد محاربته، فليس العلاج هو كَبْح التغيّر السياسي، إِذْ لا يمكنه أن يجلب السعادة. فلا يمكننا أن نعود أبداً إلى البراءة والجمال المزعومَيْن للمجتمع المغلق. ولا يمكن أَنْ يتحقق حلمنا السماوي على الأرض. فإذا كنا ذات مرة شرعنا في الركون إلى عقلنا واستعنا بقوانا النقدية، وإذا كنا ذات مرة أحسسنا بالمسؤوليات الشخصية، ومعها مسؤولية المساهمة في تقدّم المعرفة، فلا يمكننا أن نعود إلى دولة الإذعان الضمني للسحر القَبَلي. لأن أولئك الذين قد اقتاتوا من شجرة المعرفة، فقدوا الجنة. وكلّما حاولنا أكثر العودة إلى العصر البطولي للنظام القَبَلي، وصلنا بتأكيد أكثر إلى محاكم التفتيش، وإلى البوليس السري، وإلى العصابات الإجرامية المغلَّفة بالرومانسية. وإذا ما بدأنا بطمس العقل والحقيقة، فلا بدّ أن ننتهي بتحطيم أكثر وحشية وعنف لكل ما هو إنساني. فلن يكن ثَمّة عودة إلى دولة الطبيعة المنسجمة. وإذا استدرنا، فلا بدَّ أَنْ نقطع الطريق كله، أي لا بدَّ أن نعود إلى الطبيعة البهيمية.

وهي مسألة علينا أن نواجهها بصراحة، على الرغم من أن ذلك قد يكون صعباً للغاية. وإذا ما حلمنا بالعودة إلى طفولتنا، وإذا ما أغوانا الاعتماد على الآخرين كي نكون سعداء، وإذا ما قصَّرنا في مهمة حمل صليبنا، صليب الإنسانية والعقل والمسؤولية، وإذا ما خانتنا الشجاعة وجفلنا من الشدة، حينئذٍ فلنحاول أن نقوي أنفسنا بفهم واضح للقرار البسيط الذي يواجهنا. ويمكننا أن نعود إلى الطبيعة البهيمية. ولكن إذا رغبنا في أن نظلّ بشراً، فليس أمامنا إِلَّا طريقاً واحداً، ألا وهو الطريق

إلى المجتمع المفتوح. ويتعيَّن أن نُثابر في المجهول، واللايقيني، وغير الآمن، مستعينين بما قد يخططه لنا العقل بقدر إمكاننا من أجل الأمان والحرية معاً.

المحتويات

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

يثير هذا الكتاب الصعوبات التي تواجه حضارتنا، تلك الحضارة التي يمكن بما هي نزوع إلى تحقيق ما هو إنساني ومعقول، وتحقيق المساواة والحرية. وهو يحاول أن يبيِّن أن هذه الحضارة لم تُفق بعد من صدمة ميلادها، صدمة التحول من "المجتمع القَبَلي" أو "المغلق"، بما وقع له تحت سيطرة القوى السحرية، إلى "المجتمع المفتوح"، الذي يُطلِق قوى الإنسان النقدية. ويحاول كذلك أن يُبيِّن أن صدمة هذا التحوّل إنما هي أحد العوامل التي جعلت من الممكن أن تنشأ تلك الحركات الرجعية التي حاولت، ولا تزال، هدم الحضارة، والعودة إلى النظام القَبَلي. ويقترح أن ما ندعوه في هذه الأيام المجتمع الشمولي إنما ينتمي إلى ما هو سائد سواء أكان قديماً أم حديثاً، كما هو الحال في حضارتنا نفسها.

يخلص بوبر إلى أن "السلطة مَفْسَدَة، ومن ثمّ فالسلطة المطلقة مَفْسَدَة مطلقة" وفقاً لعبارة اللورد آكتون الشهيرة.

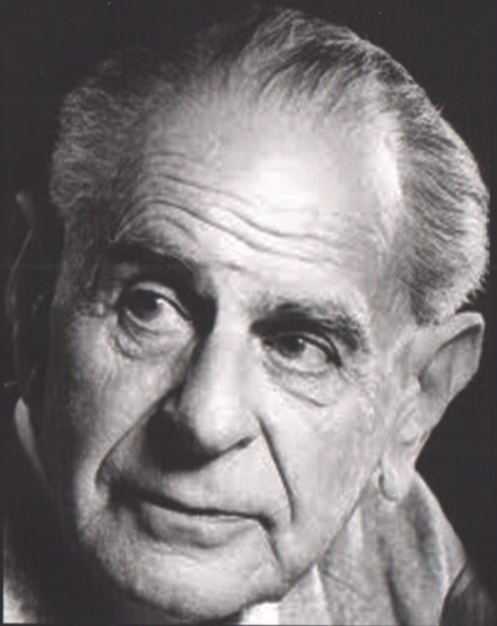
وفق هذه القاعدة، وبتأثير من طبول الحرب العالمية الثانية التي كانت تُقرع عند كتابة هذا الكتاب، يقيم بوبر مراجعته للجذور العميقة للثقافة الغربية بدءاً من أفلاطون بوصفه "الفيلسوف المقدس" وصولاً إلى الذين يشعلون الحروب، مروراً بالماركسية وغيرها من الفلسفات الشمولية المغلقة.

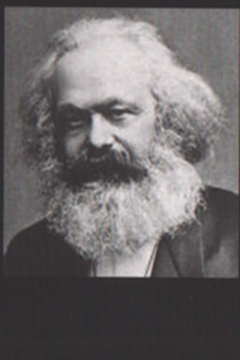
إن فهم الشمولية، وأهمية ودلالة الكفاح لمواجهتها تبدو اليوم قضايا ملحّة ومعاصرة ونحن نشهد هجوم الأفكار الشمولية التي تضع الماضي "القَبَلي" كنموذج تدعو إلى العودة إليه.

ISBN 978-9983-886-30-6
9 789983 886306

التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس

كارل بوبر







المجتمع المفتوح وأعداؤه

II

ترجمة حسام نايل

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

2

ب: المجتمع المفتوح وأعداؤه/ ٢/ هيجل وماركس

: كارل بوبر

م: حسام نايل

صفحات: 408 صفحة

الدولي: 978-9983-886-30-6

جمة كتاب

The Open Society and its E

Volume 2 Hegel and

الأولى: 2015

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت – الجناح – مقابل السلطان ابراهيم

سنتر حيدر التجاري – الطابق الثاني – هاتف وفاكس: 009611843340

ريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

القاهرة–وسط البلد–19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)–الدور 8–شقة 82

هاتف: 0020223921332

ريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

24، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

ريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لكتروني: www.dar-altanweer.com

اشر: 14/461-39

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه
2

هيجل وماركس

ترجمة: حسام نايل

التنوير

إشارات المترجم

1

بينما كانت الحرب العالمية الثانية تدق الطبول كتب بوبر هذا الكتاب، في زمن كان يُؤْذِنُ بتحوّلات عالمية كبرى على المستوى الاقتصادي والسياسي والفكري. ولا نقول إن سياقنا التاريخي الحالي يشبه سياق تلك العشية البعيدة، بل نقول إنه يُؤْذِنُ أيضًا بتحوّلات كبرى تكاد تكون زلزالية. وليس الغرض من إتاحة ترجمة عربية لهذا الكتاب دعوة القارئ إلى عقد مقارنات تاريخية، فليس هذا غرضَنا، بل دعوة القارئ إلى تأمل طرق التعامل العقلاني النقدي مع ظروف ذلك الأمس الذي ترك تأثيرات كبيرة في التاريخ المعاصر.

فنغمة الكتاب الأساسية هي الاعتداد بالعقل النقدي والتدبير العقلاني سواء على المستوى السياسي أو الفلسفي أو الاجتماعي، وما أحوجنا إلى تلك النغمة، لا سيما أنَّ وضعنا التاريخي الآن في العالم العربي يتميَّز أكثر من أية لحظة أخرى بطمس العقل، الذي جاء أثرًا جانبيًا خطيرًا لتحرُّكات حدثت في توقيت قريب من توقيت كتابة بوبر هذا الكتاب أو قبله بقليل. ففي اللحظة التي كانت أوربا وأمريكا تتجهان اتجاهات أخرى متطوِّرة مستقبليًا على جميع الأصعدة، كان العالم العربي يتهيأ

فكريًا لأخطر ارتداد إلى الوراء بمعونة حسن البَنّا الذي مَثَّلَ ومعه خلفُه غير المباشر سيد قطب نظامًا فكريًا نبوئيًا؛ يتنبأ ويدعو إلى مستقبل مختوم بصورة ماضٍ بعيد بريء من أية ملابسات تاريخية. إن عام 1928 بجنيهاته الإسترلينية وَجَدَ تحققاته المفزعة في عام 2011 «المتسلسل».

ومنذ ذلك التاريخ القديم حتى هذا التاريخ الأحدث، تأرجحت قيمة العقل بين التوابع الفكرية للبنا وقطب من جهة، والأنتليجنسيا المصرية المتطلعة إلى أوربا وأمريكا في كل شيء من جهة أخرى. وفي هذا التأرجح الصدامي العنيف وإنْ كان متواريًا، خسر العقل العربي كل قيمة يمكن الاعتداد بها. فمثلًا على المستوى الفلسفي، لم تكن أقل الخسارات تغييب آخر نسق فلسفي لاهوتي أنتجته الحضارة العربية المسلمة، ألا وهو نسق الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الذي كان يمكن البناء عليه فلسفيًا عبر تمحيص ونقد وتفنيد وتطوير، وشبيهٌ بهذا على مستوى علم الاجتماع تغييب فكري متعمَّد لابن خلدون وما كان سيترتب من احتمالات البناء والتطوير انطلاقًا منه.

إن أحدَ التداعيات الأخطر للنظام الفكري الجوهراني الذي أَسَّسه البَنّا وقطب، تقييدُ السياسة المصرية بحالة صراع داخلي متوازن طول الوقت، لم يثمر بسبب توازنه عن أيِّ تطوّر. لقد كان صراعًا متواريًا مقيتًا، حتى انفجر عام 2011، ولم ينزع فتيلَ التفجير أيٌّ من الطرفين المتصارعين، بل فواعل خارجيون، في ظروف عالمية ملتبسة بَدَتْ تنحو نحوًا معقدًا منذ عامَيْ 1990 و2003، اللذين بشَّرا بالأعوام الأسوأ اللاحقة وفي الوقت نفسه أنعشا ذكرى تلك الجنيهات الإسترلينية البعيدة.

وثمة تداع ثانٍ خطير، أيضًا، يتعلق بارتباك طرق التفكير والتخطيط الثقافي أو الفكري العقلاني، فالتخطيط المشدود إلى صراع متوازن من هذا القبيل سيكون مختلًا حتمًا، أو تكتيكيًا موقوتًا وليس استراتيجيًا. [وبهذه

المناسبة، ينبغي التفكير في ما هو كامن الآن تحت السطح، فالأعراض الظاهرة حاليًا على السطح بسيطة هيِّنة. ما تحت السطح هو الأعنف من الظاهر على السطح. لا بدّ من علاج اجتماعي فكري وقيمي يستهدف ذلك الكامنَ المتواري الذي يهدِّد بالتخريب الأعنف عند لحظة تبدو له مناسبة. ينبغي الاتجاه إلى ما يشبه الوحدة المرجعية فكريًا وقيميًا للمجتمع: أقول «يشبه» وهو ما يفتح ضمنًا باب نسبية معقولة. وهذا هو دور التكنولوجيا الاجتماعية وإعادة البناء الفكري للمجتمع ونظام قيمه سياسيًا واجتماعيًا].

وأثناء ذلك الصراع المتوازن خسر المصريون كل قيمة يمكن الاعتداد بها، سواء على مستوى المعرفة أو السياسة أو الأخلاق. فلم تكشف تحرُّكات 30/ 6-3/ 7 من عام 2013 سوى عن معضلة ضرورة البدء من جديد في كل شيء، وكأننا كنا في بلد مهجور غير آهِل بالسكان لا تعليم فيه أو معرفة، أو حاقتْ به كارثةٌ نووية، في حين تتحرك دول العالم من حولنا تحركات شديدة التسارع.

وإنها لَحقيقة واقعة: ضرورة البدء من جديد في كل شيء، في المعرفة والسياسة والأخلاق والاقتصاد والتعليم. وتلك معضلة أيضًا. وإني لَأرجو أن يتضمن كتاب بوبر بجزئيه مؤشرات فكرية بادئة مُعِينةً في هذا السياق.

2

يتضمن هذا الجزء من كتاب بوبر حُجَجًا بإمكان الجميع استخدامها، سواء كانوا مناصري فكرة الدولة أم أعداءها. وأتعمَّد هنا التنازل عن ثنائية المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق التي أقام عليها بوبر حِجاجَه على طول كتابه بجزئيه. فثمة ثنائية أخرى متوارية حاكمة له، هي الصراع بين تصورين متعارضين لفكرة الدولة: دولة حيَّة، تعرف كيف تُعَدِّلُ نفسَها وتُحَسِّنُ أداءها، وتمتص الصدمات بتعديل ذاتي تلقائي داخلي مأمون

العواقب تقريبًا، أو ما يسميه بوبر «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية»؛ في مقابل دولة أخرى مغلقة، ميتة لا تتنفس، جوهرانية صمَّاء، لا تعرف كيف تُنْعِشُ نفسَها، ولفرط عَمَاها تستغرق في خنق نفسها بنفسها. ومن الراجح عندي أن القارئ سيتوصل بنفسه إلى هذين التصورين المتقابلين بعد الانتهاء من قراءة الكتاب.

يستعير بوبر- في حقيقة أمره- دون دراية- ولعله يدري- تصور هيجل نفسه عن الدولة الذي يدحضه هنا، فيعطيه الحيوية والإنعاش بالهندسة الاجتماعية التدرُّجية. أوَليس من صالحنا نحن هنا في مصر والعالم العربي أن نستعير الاستعارة نفسها: دولة قوية قادرة على إنعاش نفسها بنفسها عن طريق هندسة اجتماعية تدرُّجية؟.

3

من الصحيح أن الشأن الثقافي العام ازدهر على مدى عقد ونصف فائت، وهو ازدهار لا تخطئه العين. لكن المريب أن ذلك الازدهار كان يتواقت مع تدهور غريب، وليس هذا التدهور وقفًا على أنظمة سياسية لم تستطع أن تحقق لنفسها استمرارًا بتعديلات استراتيجية داخلية. والدليل على ما أقول تصاعد ذلك التفكير الجوهراني المتواري وانتشاره السريع في الأعوام الخمسة الماضية وكأنه الموت الأسود حاصد الأبدان والعقول. وللإنصاف، لا تتميز الحركات المستندة إلى البنّا وقطب إلا على مستوى التسمية- تقريبًا- عن نظير جوهراني آخر كامن حاليًا يتخذ من ماركس قاعدة انطلاق. ويبدو أن الجوهرانيين الماركسيين قد يشهدون نموًا في السنوات القادمة وإنْ كان بطيئًا، لعوامل عديدة محلية وعالمية تخص النظام الرأسمالي في مرحلته الراهنة وبداية انهيار مقولاته ما بعد الحداثية عن أفول السرديات الكبرى بتعبير ليوتار. ثمة في المجتمع المصري حاليًا

تصالب وتوازٍ من نوع شديد الغرابة بين البَنّا وقطب من جهة، وماركس من جهة أخرى. وهي علاقة عجيبة تشبه ما يمكن تسميته «حدثًا لا يحدث» لو استخدمنا تعابير شبه تفكيكية. وإلى هذا، يُضَافُ انهيارٌ فادح في نظام القيم يجلب شعورًا بالخزي والعار. وإنها لَثلاثية تحكم المجتمعَ المصري حاليًا شديدةُ الغرابة.

ولْنتكلم بوضوح: لقد خضع المجال العام لقدر كبير من التلاعب في ظل غياب هندسة ثقافية وفكرية وقيمية واعية وحريصة، لأسباب عديدة ليس من أهمها شيخوخة النظام السياسي، فحتى لو كان يمتلك تفكيرًا استراتيجيًا يتعلق بالسياسة الثقافية والفكرية ونظام القيم فهو تفكير قاصر، بسبب مركزيته المبالَغ فيها الّتي ادَّعت [في وقت مضى!] سيطرةً وانضباطًا زائفيْن. ولقد كانت النتائج فادحة كما رأينا.

كثير من القرَّاء سيرفضون هذا التفكير التآمري. هذا صحيح. وأنا شخصيًا أرفضه. لكن رفض القرَّاء، ولا سيما مثقفين يزعمون أنهم ما بعد حداثيين تحرريين، يظل رفضًا نظريًا، فحركة الواقع لها كلام آخر وأفعال أخرى. ونحن نبشِّرهم بأن مقولات ما بعد الحداثة انتهت في الخارج عمليًا، وثمة ترتيبات أخرى شديدة الخطر. فما شهدناه على مدى السنوات الخمس الماضية، وما يحدث حاليًا، ليس سوى التنفيذ السياسي العملي الأخير (على أرض الواقع وبطريقة التحريك من على البُعْدِ، بَعْدَ تهيئة المجال أو استغلال مجال مُهَيَّأ) لكل الأفكار التي حسبناها عظيمة وترعرعت على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين في أوربا وأمريكا، والتي اتخذت عناوين من قبيل «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة»، وما بعد الإنسان، وما بعد العمل، وقائمة المابَعْديات المتسلسلة الأخرى!!. وأخطرها- فيما يخص منطقتنا- «ما بعد الدولة».

4

بعد قراءة هذا الكتاب، يطرأ سؤال جوهري: «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية» التي يتحدث عنها بوبر هنا، مَن سينفذها؟. هل ستنفذها جماعة متأسلمة مسلَّحة؟!. أم خلية اشتراكية ثورية تنوي التسلح في الوقت المناسب؟!. أم مركز حقوقي حسن النية؟!.

الهندسة الاجتماعية التدرُّجية التي يطرحها بوبر لا بدّ أن تتولاها دولة تتجلَّى بقوة عبر مؤسسات قادرة، في مقابل تحرُّكات جوهرانية ماركسية عنيفة محتملة، (وفي حالتنا هنا والآن- أيْ في العالم العربي- في مقابل تحرُّكات جوهرانية متأسلمة مسلحة). ولا تتحقق الدولة- بوصفها فكرة- إلا عبر مؤسسات متعددة (ولذا، متنوعة)، يشكل مجموعُها التفاعليُّ ما نسميه دولة.

وإذن، السهم التفكيكي الذي نلقيه ضد قراءة محتملة لهذا الكتاب يُسْتَنْتَجُ منها أفول الدولة، لا سيما في الفصلَيْن اللذين يخصصهما بوبر لتفنيد النظرية السياسية عند هيجل ودحْضها، هو مظهر بوبر المضاد لفكرة الدولة، ولكن حقيقة حاله ليست كذلك. فبوبر ضد فكرة محددة عن الدولة يرسمها هيجل. طبعًا تلك هي قراءة قارئ «مثقف»، ما بعد حداثي تحرري ربما. ولكننا نبشِّر ذلك القارئ بأنه حتى تلك الفكرة المحددة التي يبدو أن بوبر ضدها، ليس في حقيقة أمره ضدها. فبوبر في هذا الكتاب ضد ماركس على وجه التحديد: أيْ ضد احتمال تحرُّكٍ عنيفٍ مسلحٍ يستند فكريًا وفلسفيًا وسياسيًا إلى جوهرانية ماركس التي غايتها الأخيرة «زوال الدولة». وبكل وضوح: الدول التي استفادت من كتاب بوبر هي دول ترسَّم بتطويرات مختلفة خطى التصور السياسي الهيجلي تقريبًا- الذي أورد بوبر بعض أقوال هيجل فيه هنا- على الأقل كما يبدو من التطبيق العملي لفكرة الدولة فيها، الذي رأيناه ونراه بأعيننا. وإذن، قد يكون مشروعًا الحديث عن غرضي من ترجمة الجزء الثاني من الكتاب.

أولًا، التفنيدات التي يوجِّهها كارل بوبر لكارل ماركس، والتي وجَّهها لأفلاطون من قبل، ومن بعده أرسطو، هي نفسُها تقريبًا التفنيدات التي من الممكن توجيهها إلى حسن البَنّا وسيد قطب. فالجوهرانية واحدة عند الحركات المستندة إلى هذين الاسمين سواء السلمية أو العنيفة منها. والأسماء ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مؤشرات على طرق في التفكير الجوهراني.

ثانيًا، كلام بوبر عن «الحرية» و«العقل» و«الديمقراطية»، إنما هو كلام يجري ضمن إطار فكرة الدولة وليس خارجها؛ لا سيما دولة قوية تتجلَّى في مؤسسات قادرة لا يُرهبها سلاحٌ مُشْرَعٌ ولا فئران فساد سمينة. [ولكن الأدْهَى والأَمَرَّ من هذا وذاك مَن يقفون في صفوف مناصري الدولة وهُم يعملون على تقويض تدريجي لمؤسساتها بأفعالهم المفتقرة إلى العقل النقدي وانعدام خبرتهم بهندسة التحسين التدريجي وتعديل الأداء رويدًا رويدًا؛ وهُم الذين يضعهم بوبر في خندق العقلانيين غير النقديين أو اللاعقلانيين. وهي حالة نموذجية مؤسفة، يُنَاسِبها أن نردد مع كانط في صلواتنا تضرُّعَه إلى الله: «إلهي، احْمِنا من أصدقائنا، فنحن كفيلون بحماية أنفسنا من أعدائنا»]. ولا بد أن يتنبَّه المتسرع أو المُغْرِض، أو الذي يخشى، إلى هذا. فهذا الكتاب لتقوية الأعصاب، وثمة سطور فيه تُرْشِدُ إلى التعامل بطريقة «الضربة القاضية» في بعض الظروف؛ وهو ما يُثبت الدعوةَ إلى دولة قوية بمؤسسات قادرة. فالدولة القوية تواجه السلاح غير الشرعي بلا رحمة، والمؤسسات القادرة عليها- بل يَتَوَجَّبُ عليها- أولًا إبادة الفئران السمينة التي تُبَشِّرُ لو تُرِكَتْ بالموت الأسود: تشطيب الدولة، طاعون عصر ما بعد الحداثة السطحية. ثم ثانيًا التخلص من أولئك العقلانيين غير النقديين أو اللاعقلانيين الذين يُديرون العديد من المؤسسات على طريقة «الجَرْي في المكان» بأسلوب عقلاني جامد ليس في حقيقة أمره سوى

لاعقلانية متخفية كما نفهم من بوبر. وهو ما يعني أن الدفاع عن الدولة ومؤسساتها يتطلب كفاحًا فوريًا عاجلًا وآخر ممتدًا. فلو أننا صمتنا مَن سيتكلم؟.

ثالثًا، إحدى النتائج الأهم بعد قراءة هذا الكتاب هي ضرورة التفكير الجديٍّ في سبل إنعاش «الدولة» والحرص على بقائها ودعمها، وليس العكس. وسيلحظ القارئ أن من أخطر أوجه الشبه بين النظرية السياسية والاجتماعية المستندة إلى ماركس (وهي التي يُفَنِّدُها أو يَدْحَضُها بوبر هنا) ونظيرتها المستندة إلى البنّا وقطب، العملَ على الاختفاء التدريجي للدولة في نهاية المطاف.

رابعًا، وهي تقريبًا خلاصة هذا الكتاب الضمنية: تفترض «الهندسة الاجتماعية التدرُّجية» ضمن ما تفترضه تقويةَ الدولة، وليس إضعافها أو هدمها بغرض تأسيس جديد؛ فالهندسة الاجتماعية التدرُّجية تعني ضمن ما تعنيه إصلاح داخلي استراتيجي دقيق وعاجل، يتم بطريقة بَاتَّة قاطعة تجعل «مناوئي» الدولة في وضع مُحْرِج يُفْقِدُهم أيةَ أرضية جماهيرية.

خامسًا، هذا الكتاب دعوة ضمنية إلى إعادة بناء استراتيجيات التفكير سواء في الشأن السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي على أسس عقلانية نقدية، وأخلاقية جديدة قوية ومُريدة عازمة لا تكلُّ أو تملُّ، فإعادة البناء هذه يتوقف عليها مصير الجميع: حكامًا ومحكومين.

5

ثم أخيرًا، غرضي من تلك الإشارات السريعة محاولة توجيه القارئ إلى الإفادة الإيجابية من أفكار بوبر بما يُلبِّي حاجات واقعية تُلِحُّ علينا جميعًا في الوقت الحالي. وقد صِرْتُ أعتقد حاليًا أنه في ظروف بعينها يكون التوجيه مشروعًا بقدْرٍ، وإنْ لم أعتدْ على ذلك في أعمالي السابقة.

ولو فسَّر البعضُ هذا الاعتقاد في إطار رُهاب سقوط الدولة فلعله تفسير طبيعي في مقابل هيستيريا إسقاط الدولة.

وسيدرك القرَّاء، لا سيما المتخصصون منهم، أني سحبتُ كتابَ بوبر إلى خطٍّ واحد، أما بقية الخطوط المثيرة التي يطرحها- كقضية العلاقات المجردة في المجتمع المفتوح، وغيرها من قضايا- فتركتها؛ لأنها تخص المجتمعات فائقة التقدم وليس لنا فيها نصيب ذو بال.

نايل

منشأة البكاري- 2014/7/3

2

مَدُّ النُّبوءة العالي[1]

صعود الفلسفة التنبوئية

انشقاق العالم الحديث الذي شَتَّتَ -بشكل تراجيدي- وحدة الرجال المستنيرين، تكمن عِلَّتُه في انهيار العلم الحُرِّ.

ولتر ليبمان Walter Lippman

---

(1) اتَّبعتُ في ترجمة هذا الجزء الثاني ما اتَّبعه السيد نفادي في ترجمته للجزء الأول من تَرْك هوامش المؤلف وملاحقه لعدم ضرورتها بالنسبة إلى القارئ العام، وهو الذي يتوجه إليه الكتاب في الأساس. ثم وضعتُ هوامش من عندي إما إيضاحية أو تعريفية عند الضرورة. وبخصوص متن الترجمة فكل ما بين معقوفين [ ] هو من عندي، إيضاحًا أو تأكيدًا للمعنى. وأما بخصوص الاقتباسات التي يقتبسها بوبر عن فلاسفة آخرين فهو يتركها دون إحالة واضحة في معظم المواضع، فتركتها- أنا- جميعًا دون إحالة، وقد رأيت أنه أمر لا يؤثر في تلقي القرَّاء للترجمة- (نايل).

الفصل الحادي عشر

الجذور الأرسطية في النزعة الهيجلية

ليس من أهدافي كتابة تاريخٍ للأفكار التي ننشغل بها هنا، أيْ: لن أسعى إلى كتابة تاريخ أفكار النزعة التاريخانية historicism في علاقتها بالنزعة الكُلِّيّانيّة totalitarianism [الشمولية]. وسيَفطن القارئ- في ما أرجو- إلى أني حتى لا أسعى إلى إعطاء أكثر من بضع ملاحظات متفرقة تلقي ضوءًا على خلفية الصورة الحديثة لتلك الأفكار. فقصة تطوُّرها، لا سيما أثناء الفترة من أفلاطون Platon إلى هيجل Hegel وماركس Marx، ليس بالمستطاع سرْدها مع الحفاظ على حجم الكتاب في حدود معقولة. وعلى هذا، فلن أسعى إلى تناول أرسطو إلا بقدر بلْورته لنزعة أفلاطون الجوهرانية essentialism التي أثَّرتْ في نزعة هيجل التاريخانية، ومن ثَمَّ نزعة ماركس التاريخانية. ولن يُسَبِّبَ التقيُّد بتلك الأفكار عند أرسطو، التي تعرَّفنا عليها أثناء نقدنا أفلاطون-المعلم العظيم لأرسطو- عائقًا خطيرًا كما قد يخشى المرء لأول وهلة. فأرسطو- رغم معرفته الهائلة وأفقه المدهش- لم تتمتع أفكاره بأصالة لافتة للنظر. فما أضافه إلى مستودع الأفكار الأفلاطوني كان- في الأساس- مَنْهَجَة المشكلات التجريبية، ولا سيما المشكلات البيولوجية، في ظل اهتمامه الجارف بها. لا شك في

أن أرسطو ابتكر المنطق، فاستحق لهذا ولإنجازاته الأخرى ما طلبه بنفسه بأريحية (في نهاية «الأغاليط السوفسطائية»[1] (Sophistic Refutations)- ثناءَنا الحارَّ وتجاوزنا عن مواضع قصوره. لكن تلك المواضع تبدو في أعين قرّاء أفلاطون ومعجبيه جسيمة هائلة.

1

في بعض كتابات أفلاطون المتأخرة نجد أصداء التطوّرات السياسية المعاصرة في أثينا؛ أيْ أصداء تعزيز الديمقراطية. ويبدو أنه حتى أفلاطون قد بدأت شكوكه في بقاء شكل ما من الديمقراطية تخفت؛ أما أرسطو فنجد في أعماله إشارات إلى أنه لم تكن تساوره شكوك في بقائها. ومع أنه لم يكن محبًّا للديمقراطية فقد تقبَّلها بوصفها أمرًا لا مفرَّ منه، وكان مستعدًا لحلٍّ وسطي توفيقي مع العدو.

ويُعَدُّ مَيْلَ أرسطو إلى حلٍّ وسطي توفيقي- وهو يمتزج بمَيْله الغريب إلى اكتشاف العيوب والنقائص عند السابقين عليه ومعاصريه (لا سيما عند أفلاطون)- إحدى الخصائص البارزة في كتاباته الموسوعية التي لا يظهر فيها أيُّ أثر للصراع المأساوي المثير الذي حرَّك كتابات أفلاطون وحَفَزَها. فبدلًا من التماعات بصيرة أفلاطون الثاقبة، نجد عند أرسطو مَنْهَجَة جافة فقيرة وولعًا- يشاركه فيه العديدُ من الكتَّاب متوسطي القيمة في أزمنة لاحقة- بالبَتِّ في أية مسألة مهما كانت، فيصدر «حكمًا سليمًا متوازنًا» يُنْصِفُ الجميعَ؛ وهو ما يعني أحيانًا تفويت الغرض بشكل متقن وحصيف. هذا النزوعُ المُمَنْهجُ المستفِزُّ من خلال «قاعدة الاعتدال والوسط» -doc

(1) الأغاليط السوفسطائية: أحد مؤلفات أرسطو المنطقية التي جُمِعَتْ في العصر البيزنطي تحت عنوان «الأورجانون» الذي يشمل: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، المواضع، الأغاليط السوفسطائية- (المترجم).

trinc of the mean الذائعة عند أرسطو هو أحد مصادر نقده المتعسِّف في كثير من الأحيان، بل وحتى السخيف، لأفلاطون. ومن الأمثلة على افتقاد أرسطو البصيرة- وهي هنا البصيرة التاريخية (فقد كان أيضًا مؤرخًا)- أنه لم يُذعن للتمكين الديمقراطي الظاهر إلا عندما أحلَّه النظامُ المَلَكي الإمبراطوري المقدوني؛ وهو حَدَثٌ تاريخي ظل بمنأى عن ملاحظته. لقد بدا أرسطو مستخفًا بأولئك الرجال وخططهم، وهو مَن كان- كوالده- أحد حاشية البلاط المَلَكي المقدوني، بعد أن اختاره فيليب المقدوني لتربية [ابنه] الإسكندر [الأكبر][1]؛ لقد بدا أرسطو مستخفًا ربما لأنه اعتقد بأنه يعرفهم جيدًا. وعلى هذا يعلق جومبرز Gomperz تعليقًا مناسبًا: «جلس أرسطو لتناول العشاء مع المَلَكيَّة monarchy دون أن يصير عارِفًا بها».

يهيمن فكر أفلاطون هيمنة كاملة على فكر أرسطو. فعلى مضض، وبنوع من الحسد أو الضغينة، كان أرسطو يقتفي خطى معلمه العظيم بأكبر قدر يسمح به مزاجُه، لا في نظرته السياسية العامة فقط، بل عمليًا في كل موضع أيضًا، إلى درجة أنه أيَّد نظرية أفلاطون في العبودية الطبيعية ومَنْهَجَهَا: «بعض الرجال أحرار بالفطرة والطبْع، وبعضهم الآخر عبيد؛ تناسبهم العبودية وهي العدل في حقهم... الرجل الذي ليس مِلْك نفسه بالفطرة والطبْع بل مِلْك آخر هو عَبْدٌ بالفطرة والطبْع... ولا يحب الهيلينيون أن يُسَمُّوا أنفسهم عبيدًا، ولكنهم يُقْصِرون هذه الكلمةَ على البرابرة... فالعبد

---

(1) كان للفترة التي قضاها أرسطو في البلاط المقدوني معلمًا للإسكندر أثر في توسيع أفقه، ولكن النتيجة لم تكن كبيرة؛ لأن أرسطو لم يتخلَّ عن الاعتقاد بأن دولة المدينة هي مركز الحياة، وعندما اعتلى الإسكندر العرش ترك أرسطو مقدونيا بعد انتهاء مهمته التربوية، وبمرور الوقت أصبحت الرابطة بينه وبين الإسكندر ضعيفة؛ فأرسطو رغم موافقته إلى حد ما على السياسة المقدونية لم يستحسن اتجاه الإسكندر الأكبر إلى معاملة اليونانيين والبرابرة على قدم المساواة. وعندما توفي الإسكندر هرب أرسطو من أثينا خوفًا من أن يكرر الأثينيون معه خطيئتهم الأولى ضد الفلسفة التي انتهت بإعدام سقراط- (المترجم).

يخلو تمامًا من مَلَكَة العقل»، أما المرأة الحُرَّة فلا تحظى سوى بالقدر الضئيل من مَلَكة العقل. (ونحن مدينون بمعظم معرفتنا عن الحركة الأثينية ضد العبودية لانتقادات أرسطو واستنكاراته. فمن خلال مناقشة أرسطو حجج المقاتلين من أجل الحرية، حفظَ لنا بعض أقوالهم). ولقد خَفَّفَ أرسطو -بقدر ضئيل- في بعض المواضع نظرية أفلاطون في العبودية، حيث وجَّه لومًا إلى معلمه لكونه شديد القسوة. لم يستطع أرسطو تفويت أية فرصة سانحة لانتقاد أفلاطون، كلّا ولا أية فرصة سانحة لحلول وسطية توفيقية، حتى وإنْ كانت مع الاتجاهات التحررية [الليبرالية] في عصره.

وليست نظرية العبودية سوى إحدى أفكار أفلاطون السياسية العديدة التي تبنَّاها أرسطو؛ ولا سيما نظريته عن الحكومة المُثْلى the Best State، المقولبة وفق نظريات أفلاطون في كتابيْه «الجمهورية» Repub-lic و«القوانين» Laws. فبلْورة أرسطو تلقي ضوءًا مُعْتَبَرًا على نظريات أفلاطون. الحكومة المُثْلى عند أرسطو حل وسطي توفيقي بين ثلاثة أشياء هي: أرستقراطية أفلاطونية رومانسية، ونزعة إقطاعية «سليمة ومتوازنة»، وبعض أفكار ديمقراطية؛ لكن الإقطاعية أفضلها. مع الديمقراطيين يرى أرسطو أن كل المواطنين ينبغي أن يكون لهم الحق في المشاركة في الحكومة. وبطبيعة الحال، ليس المقصود بذلك ديمقراطية جذرية كما يبدو؛ فعلى الفور يوضح أرسطو أن المستبعَدين من المواطنة ليسوا هم العبيد وحدهم بل كل أفراد الطبقة المنتِجة أيضًا. لقد تعلم من أفلاطون أن الطبقة العاملة يجب ألا تحكم، وأن الطبقة الحاكمة يجب ألا تعمل، كلّا ولا تتكسَّب أيَّ مالٍ (فالمفروض أن لديها الكثير). أفراد الطبقة الحاكمة يمتلكون الأرض، ولكن يجب ألا يعملوا فيها بأنفسهم. الصيد، والحرب، وما أشبهها من هوايات، هي وحدها الأفعال اللائقة المُعْتَبَرَة عند الحكام الإقطاعيين. إن خشية أرسطو من أيِّ شكل من أشكال كسب المال، أيْ

من الأنشطة المهنية جميعها، يزيد ربما على خشية أفلاطون. كان أفلاطون يستخدم كلمة «مهني» banausic، ليصف الرجلَ العاميَّ أو الفقيرَ المُدْقع أو ذا العقل الفاسد. أما أرسطو فيتوسع في استخدام الكلمة التحقيري بحيث تشمل كل الأعمال التي ليست هوايات خالصة. وفي واقع الأمر، يقترب استخدامُه للكلمة اقترابًا كبيرًا من استخدامنا لكلمة «الاختصاصي المحترف» professional، ولا سيما بالمعنى الذي ينزع الأهليةَ عن تنافس هواة غير محترفين، بل بالمعنى الذي ينطبق أيضًا على أيِّ خبير متخصص، كالطبيب. فكل صورة من صور الاحتراف المهني تعني -عند أرسطو- فقدان الاعتبار والمكانة؛ فيُلِحُّ على أن الرجل الإقطاعي ذا المروءة الشريف يجب ألا يكترث بـ«أية مهنة أو فن أو علم... ثمة بعض «الفنون الحرة» أيضًا، أيْ الفنون التي قد يكتسبها الرجل الشريف إلى حد معيَّن فقط. لأنه لو اكترث بها أزيد من اللازم، فستصيبه عواقبها الوخيمة»، وعلى وجه التحديد سيصبح ماهرًا كالمهني المتخصص، فيفقد اعتبارَه ومكانتَه. تلك هي فكرة أرسطو عن «التعليم الحر»، فكرة تعليم الرجل الشريف -ولسوء الحظ لم يعفُ عليها الزمن بعدُ- بوصفها نقيضَ تعليم العبد أو القِنّ [عبد الأرض] أو الخادم أو الرجل الاختصاصي المحترف. وبالأسلوب نفسه، يصرّ أرسطو مرارًا وتكرارًا على أن «المبدأ الأول لكل فعلٍ هو الترفيه». يبدو إعجاب أرسطو بالطبقات المرفَّهة وتبجيله إياها تعبيرًا عن شعور بالقلق غريب. يبدو وكأن ابنَ طبيب البلاط المقدوني يتحرَّج من الاستفهام عن وضعه الاجتماعي، لا سيما وأنه قد يفقد اعتبارَه ومكانتَه بسبب اهتماماته العلمية التي تُعَدُّ اختصاصية واحترافية. يقول جومبرز: «يميل المرء إلى الاعتقاد بأن أرسطو كان يخشى أن يسمع من أصدقائه الأرستقراطيين استنكارات من هذا القبيل.. فمن الغريب حقًا أن أحد أعظم العلماء على مدى العصور -إنْ لم يكن الأعظم- لا يريد أن

يكون عالِمًا اختصاصيًا محترفًا، ويريد أن يكون هاويًا كآحاد الناس..».

ربما يكون لشعور أرسطو بالدونيَّة أساسٌ آخر، بعيدًا عن رغبته في إثبات استقلاله عن أفلاطون، وبغض النظر عن أصله «المهني»، وبعيدًا عن أنه كان «سوفسطائيًا» محترفًا دون ريب (وكان يدرِّس البلاغة أيضًا). فمع أرسطو تخلَّت الفلسفة الأفلاطونية عن طموحاتها العظيمة ومطالبها في السلطة. ومنذ تلك اللحظة، لن تستمر الفلسفة إلا بوصفها مهنة تدريس فقط. ومادام لا يوجد أيُّ شخص لديه المال ووقت الفراغ لدراسة الفلسفة، عدا السيد الإقطاعي، فكل ما تطمح إليه الفلسفة أن تصبح مُلْحَقًا يُضاف إلى التعليم التقليدي الذي يتلقاه الرجل الشريف. وبهذا الطموح الأكثر تواضعًا، يجد أرسطو أنه من الضروري إقناع السيد الإقطاعي بأن التأمل والتفكير الفلسفي قد يصبح الجزء الأهم لـ«حياته الطيِّبة» [الرَّغدة]؛ فهو الطريقة الأسعد والأنبل والألطف لتزجية وقته حين لا يكون مشغولًا بمكائد سياسية أو حرب. تعلُّم الفلسفة هو الطريقة المُثْلَى لقضاء وقت فراغه مادام «لا أحد.. سيدبِّر حربًا لهذا الغرض»، في ما يقول أرسطو نفسه.

من المعقول افتراض أن فلسفة بلاطٍ مَلَكيٍّ من هذا القبيل ستميل إلى التفاؤلية؛ فالتسلية لن تكون ممتعة إن كانت غير تفاؤلية. ويكمن في هذه النزعة التفاؤلية تعديلٌ مهمٌّ قام به أرسطو أثناء مَنْهَجَته للأفلاطونية. لقد عبَّر شعور أفلاطون بالتفسُّخ عن نفسه في نظريته القائلة بأن كل تغيُّر، على الأقل في فترات كونية بعينها، يمضي بالضرورة نحو الأسوأ؛ فكل تغيُّر هو انحطاط وتدهور. أما نظرية أرسطو فتسلِّم بأن التغيُّر هو تحسين وإصلاح وترقٍّ؛ ومن ثَمَّ فالتغيُّر هو تقدم. كان أفلاطون يقول إن كل تطوّر يبدأ من صورة form أو مثال idea أصلي وكامل، بحيث إن تطوّر الشيء لا بدّ أن

يُفقده كمالَه كلما طرأ عليه التغيُّر فيتدنَّى ويعتوره النقصان. لقد تخلَّى عن تلك النظرية ابن أخته وخَلَفُه سبيوسيبوس[1] Speusippus وأرسطو أيضًا، وإنْ كان أرسطو انتقد حجج سبيوسيبوس الموغلة في البُعْد، لكونها تقتضي ضمنًا ارتقاءً بيولوجيًا عامًا نحو أشكال أعلى. وعلى ما يبدو، كان أرسطو يعارِض النظريات البيولوجية الارتقائية التي نوقشت كثيرًا في عصره، مع أن الانعطافة التفاؤلية التي أعطاها للأفلاطونية كانت ثمرة تفكير بيولوجي، تأَسَّسَ أيضًا على فكرة «السبب الأخير» a final cause [العلة الغائية].

طبقًا لأرسطو، أحد الأسباب الأربعة لأيِّ شيء -ولأي حركة أو تغيُّر أيضًا- هو السبب الأخير، أو الغاية التي تهدف إليها الحركة. ومادام السبب الأخير هدفًا أو غاية مرغوبة، فهو «خير» أيضًا. يُستنتج من هذا أن «الخير» ليس نقطة البداية فقط في أية حركة (كما كان أفلاطون يقول، وكما أقرَّ أرسطو بعده)، وإنما لا بدّ من دوام ذلك الخير إلى غايته أيضًا. وهذا مهم بشكل خاص لأيِّ شيء له نقطة بدء زمنية، أو كما يقول أرسطو لأيِّ شيء يبرز إلى حيز الوجود. صورة form تطوّر أيِّ شيء، أو جوهره essence، تتطابق مع الغرض أو الغاية أو الحالة الأخيرة التي يتطوّر إليها. ومن ثَمَّ، نحصل في النهاية، رغم استنكار أرسطو، على صيغة شديدة الشبه بتعديل سبيوسيبوس للمذهب الأفلاطوني. الصورة أو المثال -وهو الخير وفق أفلاطون- يستمر إلى النهاية أيضًا، فليس الخير وقفًا على البداية وحدها. ذلك هو ما يميز استعاضة أرسطو بالتفاؤل optimism عن التشاؤم pessi-mism الأفلاطوني.

---

(1) سبيوسيبوس: هو ابن أخت أفلاطون، وقد خلَفه في رئاسة الأكاديمية، وهو ما جعل أرسطو يترك الأكاديمية وأثينا كلها لعدم اتفاقه معه في وجهة النظر. ترك سبيوسيبوس عددًا بالغ الكثرة من التعليقات والدراسات والمحاورات. مات منتحرًا. وهناك شخص آخر يحمل الاسم نفسه ولكنه طبيب سكندري- (المترجم).

تعبِّر غائية أرسطو -أيْ تركيزه على الغاية أو الهدف من التغيُّر بوصفه سببَه الأخير- عن اهتماماته «البيولوجية» الغالبة عليه. فهو متأثر بنظريات أفلاطون البيولوجية، وكذلك بتوسيع أفلاطون لنظريته في العدالة لتشمل الكونَ. لم يكتفِ أفلاطون بالقول بأن كل طبقة من طبقات المواطنين المختلفة لها مكانها الطبيعي في المجتمع، أيْ: لها مكان تنتمي إليه ويناسبها بشكل طبيعي؛ بل حاول تفسير عالم الأجسام المادية [الفيزيائية] وطبقاتها أو أنواعها المختلفة وفق مبادئ مماثلة، أيضًا. فحاول تفسير مَيْل الأجسام ثقيلة الوزن كالحجارة، أو الأرض، نحو السقوط، وكذلك مَيْل الهواء والنار إلى الارتفاع، بافتراض بقائها في المكان المأهول بنوعها، أو الرجوع إليه. فالأحجار والأرض تسقط لأنها تسعى إلى التواجد حيث توجد معظم الأحجار والأرض وحيث تنتمي، في نظام الطبيعة العادل؛ أما الهواء والنار فيرتفعان لأنهما يسعيان إلى التواجد حيث يوجد الهواء والنار (الأجرام السماوية)، وحيث ينتميان، في نظام الطبيعة العادل. وقد راقت تلك النظريةُ في الحركة عالِمَ الحيوان أرسطو؛ فهي تندمج بسهولة مع نظرية الأسباب الأخيرة، وتسمح بتفسير كل حركة على نحوٍ يُناظِر خَبَبَ الخيول الحريصة على العودة إلى إسطبلاتها. ثم طوَّرها أرسطو بوصفها نظريته الذائعة عن «الأماكن الطبيعية» natural places. فكل شيء لو أزيل عن مكانه الطبيعي يتولَّد لديه نزوع طبيعي نحو العودة إليه.

ورغم بعض التعديلات، لا تُبَيِّنُ بلْورة أرسطو لنزعة أفلاطون الجوهرانية سوى فروق [بسيطة] غير مهمة. فخلافًا لأفلاطون، يصر أرسطو على أن الصور forms أو المُثُل ideas ليست كائنةً بمعزل عن الأشياء المحسوسة. وهذا الفرق مهم؛ لأنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتعديل أرسطو نظرية التغيُّر. فإحدى النقاط الرئيسية في نظرية أفلاطون أنه يَعتبر الصورَ forms أو الجواهر essences أو الأصول originals (أو الآباء fathers) سابقةً في الوجود على

الأشياء المحسوسة التي توغل في البعد عنها، ولذا فهي منفصلة عنها. أما أرسطو فيجعل الأشياء المحسوسة تتحرك نحو أسبابها أو غاياتها الأخيرة، التي يقول إنها تتطابق مع صورها أو جواهرها. وبوصفه بيولوجيًا، افترض أرسطو أن الأشياء المحسوسة تحمل بشكل كامن في نفسها [مُباطِن لها]- لو جاز القول- بذورَ حالاتها الأخيرة أو جواهرها. ذلك هو أحد الأسباب التي جعلته يقول بوجود الصورة أو الجوهر «في» الشيء، وليس كما قال أفلاطون بأسبقيته في الوجود على الشيء أو بأنه خارجي عنه. فطبقًا لأرسطو، كل حركة أو تغيُّر يعني إنجاز (أو «تحقيق») بعض احتمالات كامنة في جوهر الشيء [مباطنة له]. وعلى سبيل المثال، من الاحتمالات الجوهرية لقطعة خشبٍ الطفوُ على سطح الماء أو الاحتراق، وتظل تلك الاحتمالات كامنة في جوهرها، [مباطنة]، حتى لو لم يحدث أنْ طفت أو احترقت. أما حين يحدث، فذلك معناه تحقق الاحتمال، ومن ثَمَّ التغيُّر أو الحركة. وعليه، فالجوهر الذي يشمل احتمالات الشيء كلها، هو شيء يماثل مصدر التغيُّر أو الحركة الداخلي في الشيء. ولذا، يتطابق عمليًا ذلك الجوهرُ أو الصورةُ أو ذلك السببُ «الصوري» أو «الأخيرُ» عند أرسطو مع «الطبيعة» أو «النفس» عند أفلاطون، وهو التطابق الذي يدعمه أرسطو نفسه. يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» Metaphysics: «تنتمي الطبيعة إلى النوع نفسه من الاحتمال؛ فمبدأ الحركة فطْري في الشيء نفسه». ومن ناحية أخرى، يُعَرِّفُ «النفسَ» بأنها «تحقق الجوهر الأول[1] entelechy لحياة الجسم»، وبما أن «تحقق الجوهر» مشروح بدوره بأنه صورة أو سبب صوري مُعْتَبَرٌ قوةً دافعة، فإننا نعود بمعونة هذا الجهاز الاصطلاحي المعقد نوعًا ما إلى وجهة نظر أفلاطون الأصلية، ألا وهي أن النفس أو الطبيعة شيء مماثل للصورة أو المثال، ولكنها فطرية مُباطِنة للشيء، وهي

(1) entelechy هي الصورة؛ بمعنى كمال الشيء أو تحقق جوهره عند أرسطو- (المترجم).

مبدأ الحركة. (وعندما أشاد زيلر Zeller بأرسطو لـ«استخدامه المحدد، ولتطويره، المصطلحات العلمية عن سعة إدراك»، فأعتقدُ أنه قد شعر بقدر من عدم الارتياح عند استخدام كلمة «محدد»؛ أما سعة الإدراك فمعترَفٌ بها، لكن ما يُؤسف له أن أرسطو باستخدامه تلك الرَّطانة المعقدة والرَّنانة نوعًا ما فَتَنَ عددًا كبيرًا من الفلاسفة؛ فهو كما يقول زيلر: «أنار طريق الفلسفة لمئات السنين»).

أرسطو، وهو مَن كان مؤرخًا مِن النمط الأكثر موسوعية، لم يسهم مباشرة في التاريخانية. لقد تمسَّك ببلْورة أكثر تقيدًا بنظرية أفلاطون القائلة بأن تكرار الفيضانات، وكوارث أخرى من وقت لآخر، سيُهلك الجنسَ البشري، ولن يترك سوى عدد قليل من الأحياء. لكنه- وبصرف النظر عن هذا- لا يبدو مهمومًا بمشكلة الاتجاهات التاريخية. ورغم ذلك، من الواضح هنا أن نظريته في التغيُّر تُعِيرُ نفسَها للتفاسير التاريخانية، وتتضمن كل العناصر اللازمة لتشييد فلسفة تاريخانية فخمة البناء. (ولم يستغل فيلسوفٌ تلك الفرصةَ بشكل كامل قبل مجيء هيجل). ويمكن التمييز بين عقائد تاريخانية ثلاث نبعت مباشرة عن نزعة أرسطو الجوهرانية، على النحو الآتي:

(1) لو أن شخصًا أو دولة تتطوّر لَأمكننا، عن طريق تاريخه أو تاريخها وحده، «معرفة» أيِّ شيء عن (ولْنستخدم عبارة هيجل) «جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر» فيه أو فيها. تؤدي هذه العقيدة أولًا وأخيرًا إلى تبنِّي نهج تاريخاني، وهذا يعني من حيث المبدأ عدم تمكننا من تحصيل أية معرفة بالكيانات أو الجواهر الاجتماعية سوى بتطبيق المنهج التاريخي وحده ودراسة التغيرات الاجتماعية. ولكن تلك العقيدة تؤدي إلى ما هو أبعد (لا سيما عند ربطها بنزعة هيجل الوضعية الأخلاقية التي تُطابق بين المعروف والواقعي أيضًا وبين الخير) إلى تقديس [إجلال وتوقير] التاريخ وتمجيده

بوصفه «المسرح الكبير للواقع» وبوصفه «محكمة عدالة العالم» أيضًا.

(2) بالكشف عمَّا هو خفي في الجوهر الذي لا يطرأ عليه تطوّر، لا يستطيع التغيُّر سوى إظهار الجوهر والاحتمالات والبذور [المُباطِنة] الكامنة منذ البدء في الشيء المتغير. وتؤدي هذه العقيدة إلى الفكرة التاريخانية عن مصير تاريخي أو قَدَر جوهري لا مفرَّ منه؛ فكما أوضح هيجل لاحقًا «ما نسميه المبدأ والهدف والمصير» ليس سوى «جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر». وهذا يعني أن كل ما يصيب إنسانًا أو أمة أو دولة لا بدّ أن يُعتبر نابعًا من -ومفهومًا من خلال- الجوهر، الشيء الواقعي، «الشخصية» الواقعية، الذي يكشف عن نفسه في ذلك الرجل أو هذه الأمة أو تلك الدولة. «فمصير رجل يرتبط ارتباطًا مباشرًا بوجوده، وهو ما يحارب الرجل من أجله فعلًا، بل هو في الحقيقة جزء من حياته». تلك الصياغة (العائدة إلى كيرد Caird) لنظرية هيجل عن المصير، هي نظيرٌ تاريخي رومانسي لنظرية أرسطو القائلة بأن كل الأجسام تسعى إلى «أماكنها الطبيعية». وبطبيعة الحال فهي ليست سوى تعبير منمَّق عن فكرة مبتذلة تافهة مُفادها أن ما يصيب شخصًا لا يتوقف على ظروفه الخارجية وحدها بل على نفسه وعلى الطريقة التي يتفاعل بها مع ظروفه الخارجية أيضًا. لكن القارئ الساذج يَسعد سعادة جمَّة بمقدرته على الفهم وعلى الشعور بصدق تلك الحكمة العميقة التي يَلزم لصياغتها الاستعانةُ بكلمات مثيرة كـ«المصير»، ولا سيما «وجوده» [وهما الكلمتان الواردتان في عبارة هيجل السابقة مباشرة].

(3) كي يصبح الجوهر واقعيًا أو حقيقيًا متعيَّنًا، لا بدّ أن يكشف عن نفسه من خلال التغيُّر. تفترض هذه العقيدة لاحقًا -مع هيجل- الشكل الآتي: «ما يُوجَدُ من أجل ذاته فحسب، هو.. مجرد احتمال: فهو لم يَبْرز بعدُ إلى حيِّز الوجود العَيْني... فالنشاط وحده هو الذي يحقق الفكرة عَيْنيًا». ومن ثَمَّ،

إذا كنتُ أرغب في «البروز إلى الوجود العَيْني» (وهي رغبة جدّ متواضعة تمامًا) فلا بد لي من «إثبات شخصيتي». تلك نظرية عاميّة تؤدي- كما يرى هيجل بوضوح- إلى تبرير جديد لنظرية العبودية. فطبقًا لوسائل إثبات الذات، بقدر اهتمام المرء بعلاقاته مع الآخرين تكون محاولته الهيمنة عليهم. ثم يشير هيجل إلى أن كل العلاقات الشخصية يمكن اختزالها من ثَمَّ إلى العلاقة الأساسية بين سيد وعبد، أيْ إلى علاقة هيمنة وخضوع. فكل منهما لا بدّ أن يسعى جاهدًا إلى إثبات نفسه وتأكيدها، ومَن لا يملك طبْعًا فطريًا وشجاعة ومقدرة عامة على حفظ استقلاله سيصير حتمًا إلى وضعية العبد. وبطبيعة الحال، تجد تلك النظريةُ الساحرة عن العلاقات الشخصية نظيرَها في نظرية هيجل عن العلاقات الدولية. فالأمم يجب أن تثبت نفسَها على «مسرح التاريخ» stage of history؛ ومن واجبها محاولة الهيمنة على العالم.

كل تلك العواقب التاريخانية بعيدة المدى، التي سنعالجها من زاوية مختلفة في الفصل التالي، كانت نائمة لأكثر من عشرين قرنًا، «خَفيَّة لا يطرأ عليها تطوّر» في نزعة أرسطو الجوهرانية. لقد كانت الأرسطية أخصب وأكثر وعْدًا مما كان يعرف معجبوها الكثيرون.

2

الخطر الرئيسي على فلسفتنا، بسبب الكسل والباطنية، هو المدرسيّة... التي تتناول الأمرَ الغامض كما لو أنه محدد بدقة.

- ف. ب. رامزي F. P. Ramsey

لقد وصلنا إلى نقطة يمكننا عندها الانتقال فورًا إلى تحليل فلسفة هيجل التاريخانية، أو إلى تعليقات موجزة على التطوّرات التي وقعت بين أرسطو

وهيجل، وعلى صعود المسيحية التي تختتم -كما في القسم الثالث- الفصل الحالي. ولكني على سبيل الاستطراد سأناقش الآن مشكلة أكثر تقنية، ألا وهي منهج أرسطو الجوهراني في التعريفات.

لا تتصل مشكلة التعريفات ومشكلة «معنى الكلمات» اتصالًا مباشرًا بالنزعة التاريخانية، ولكنها مَعِين لا ينضب للخلط وإطناب ولغو يولِّد -حين يندمج بالنزعة التاريخانية عند هيجل- ذلك المرضَ الفكري السامَّ في عصرنا الذي أسميه «الفلسفة التنبوئية» oracular philosophy؛ وهي المصدر الأهم لتأثير أرسطو الفكري الذي لا يزال سائدًا بكل أسف، وكذلك مصدر النزعة المدرسيَّة اللفظية الخاوية التي لم تلازم العصور الوسطى فحسب وإنما لازمت فلسفتنا المعاصرة أيضًا؛ فحتى الفلسفة الحديثة كفلسفة فيتجنشتين Wittgenstein تعاني -كما سنرى- من ذلك التأثير. وفيما أعتقدُ، يمكن تلخيص تطوّر الفكر منذ أرسطو بالقول إن كل مجال معرفي مادام يَستخدم المنهج الأرسطي في التعريف، سيظل أسير حالة من الإطناب الفارغ والمدرسيَّة الجوفاء، ويتوقف تحقيق أيِّ تقدم في أيِّ علم على درجة تخلُّصه من المنهج الجوهراني. (ذلك هو السبب في أن معظم «علمنا الاجتماعي» لا يزال ينتمي إلى العصور الوسطى). ولا بد من مناقشة ذلك المنهج بطريقة مجردة قليلًا، فهي مشكلة عقَّدها أفلاطون وأرسطو تعقيدًا كاملًا، فقد أدَّى تأثيرهما إلى أحكام مسبقة عميقة الجذور، وليس احتمال التخلُّص منها بالأمر اليسير. ورغم كل ذلك، فلعله من المفيد تحليل مصدر ذلك الخلط والتعقيد، والإطناب الممل.

لقد اقتفى أرسطو خطى أفلاطون في التمييز بين «المعرفة» knowledge و«الرأي» opinion. المعرفة، أو العلم طبقًا لأرسطو، نوعان: إما أنها معرفة برهانية أو معرفة حدسية. و«المعرفة البرهانية» هي معرفة «الأسباب» أيضًا. فهي تتألف من عبارات خبرية يمكن البرهنة عليها- استنتاجات-

ببراهين قائمة على القياس المنطقي (الذي يعرض «الأسباب» في «حدوده الوسطى»). أما «المعرفة الحدسية» فتتألف من استيعاب «الصورة غير المنقسمة» أو الجوهر أو طبيعة الشيء الجوهرية (إنْ كان «مباشرًا»، أيْ إنْ كان «سببه» متطابقًا مع طبيعته الجوهرية)؛ المعرفة الحدسية هي المصدر الأصلي لكل العلوم لأنها تستوعب المقدمات المنطقية الأساسية الأصلية في كل البراهين.

مما لا شك فيه أن أرسطو كان على حق عندما أصرَّ على وجوب ألّا نحاول إثبات «كل» معرفتنا أو البرهنة عليها. فكل دليل لا بدّ أن ينبثق عن مقدمات منطقية. ولذا، فالدليل بحد ذاته- أيْ الاشتقاق من مقدمات منطقية- لا يمكنه الفصل في صدق أيٍّ استدلال فصلًا نهائيًا، ولكنه لا يُبَيِّن سوى أن الاستنتاج كي يكون صحيحًا لا بدّ أن تعطيه مقدماتٌ منطقية صحيحة. ولو طالبنا بضرورة البرهنة على المقدمات المنطقية أيضًا فستتزحزح مسألة الصحة [الصدق] إلى الوراء عن طريق خطوة أخرى إلى مجموعة جديدة من المقدمات المنطقية، وهكذا، إلى ما لا نهاية. وكان من أجل تجنب ذلك التراجع اللانهائي (كما يقول المناطقة) أنْ قال أرسطو بضرورة افتراض وجود مقدمات منطقية لا شك في صحتها ولا تحتاج إلى أيٍّ دليل؛ وهي ما يسميها «المقدمات المنطقية الأساسية» [فرضيات أساسية]. فإذا سلَّمنا جدلًا بمناهج استمداد الاستدلالات من تلك المقدمات المنطقية الأساسية، فعندئذٍ يمكننا القول- طبقًا لأرسطو- بأن كل المعرفة العلمية متضمنة في المقدمات المنطقية الأساسية، وبأننا سنمتلك المعرفة كلها لو تمكنَّا من الحصول على قائمة موسوعية بالمقدمات المنطقية الأساسية. لكن كيف نحصل على تلك المقدمات المنطقية الأساسية؟. اعتقد أرسطو- كما اعتقد أفلاطون- أنه يمكننا اكتساب كل المعارف عن طريق إدراك حدسي بجواهر الأشياء. يقول

أرسطو: «يمكننا معرفة الشيء لو عرفنا جوهره فحسب، فمعرفة الشيء هي معرفة جوهره». وطبقًا له، ليست «المقدمة المنطقية الأساسية» سوى عبارة خبرية تصف جوهر الشيء. وتلك العبارة يسميها أرسطو تعريفًا. وهكذا، فكل «المقدمات المنطقية الأساسية للأدلّة» هي تعريفات.

على أيِّ نحوٍ يكون التعريف؟. فلْنضرب مثلًا على التعريف: «الجَرْو كلب صغير السن». الموضوع في هذه العبارة التعريفية كلمة «الجَرْو»، وهي تُسمَّى الحدّ المعرَّف؛ أما الكلمات «كلب صغير السن» فتُسمَّى صيغة التعريف. في العادة تكون صيغة التعريف أطول وأعقد من الحدِّ المعرَّف، وأحيانًا تطول كثيرًا جدًا. ويَعتبر أرسطو الحدَّ المعرَّف اسمًا لجوهر الشيء، أما صيغة التعريف فهي وصف ذلك الجوهر. وهو يصرُّ على أن صيغة التعريف لا بدّ أن تعطي وصفًا شاملًا للجوهر أو لخصائص الشيء الجوهرية محلّ البحث؛ ولذا فرغم صحة عبارةٍ كـ«الجَرْو لديه أربعة أرجل» فهي ليست تعريفًا كافيًا، مادامت لا تتضمن قماشة [خام] جوهر الجرويَّة، فهي تصدق على الحصان أيضًا. وبالمثل، رغم أن العبارة «الجَرْو بُنِّيُّ اللون» تصدق على بعض الجِراء فلا تصدق على كل الجِراء؛ لأنها تصف ما ليس جوهريًا بل خاصَّة عارِضة من خواصِّ الحدِّ المعرَّف.

لكن المسألة الأصعب هي كيف يمكننا الحصول على التعريفات أو المقدمات المنطقية الأساسية، وتأكُّدنا من صحَّتها، أيْ: لم نكن مخطئين، ولم نمسك بالجوهر الغلط. مع أن أرسطو ليس واضحًا بهذا الشأن، فثمة قدر ضئيل من الشك في اقتفائه خطى أفلاطون بصفة عامة. يقول أفلاطون إنه يمكننا إدراك الأفكار [المُثُل] بمعونة حدس عقلي intellectual intuition غير خاطئ؛ بمعنى أننا نتصور [نتخيل] [المُثُل أو الأفكار] أو ننظر إليها بـ«عين العقل»، وهي عملية يعتقد أفلاطون أنها مماثلة لفعل النظر، ولكنها تعتمد اعتمادًا كليًا على عقلنا فتستبعد أيَّ عنصر يعتمد على

حواسنا. أما وجهة نظر أرسطو فأقل جذرية وأقل إلهامًا من وجهة نظر أفلاطون، ولكنها ترقى إليها في نهاية المطاف. فرغم قوله بأننا لا نصل إلى التعريف إلا بعد قيامنا بملاحظات عديدة، يعترف بأن الخبرة الحسية لا تُدْرِكُ بحد ذاتها الجوهرَ الكلي، ولذا لا يمكنها تحديد تعريف كامل. وفي النهاية يفترض أرسطو سلفًا- بكل بساطة- أننا نحوز حدسًا عقليًا، بمعنى: مَلَكَة ذهنية أو عقلية تُمكننا من إدراك جواهر الأشياء ومعرفتها دون الوقوع في خطأ. والأكثر من هذا، يفترض أننا لو عرفنا جوهرًا ما معرفة حدسية فلا بد أن نكون قادرين على وصفه ومن ثَمَّ تعريفه. (إن حججه في «التحليلات الثانية»[1] Posterior Analytic لصالح تلك النظرية ضعيفة بشكل مدهش. فهي لا تتألف إلا من الإشارة إلى أن معرفتنا بالمقدمات المنطقية الأساسية لا يمكن البرهنة عليها مادامت ستقودنا البرهنة إلى تراجع لانهائي، وأن المقدمات المنطقية الأساسية لا بدّ أن تكون صحيحة ويقينية كالاستدلالات المؤسَّسَة عليها. يقول أرسطو: «ويَنتج عن ذلك عدم وجود معرفة برهانية في المقدمات المنطقية الأولية. وبما أنه لا شيء سوى الحدس العقلي أصح من المعرفة البرهانية، فيترتب على ذلك وجوبًا أن الحدس العقلي هو الذي يدرك المقدمات المنطقية الأساسية». في كتابه «النفس» De Anima، وفي الجزء اللاهوتي من كتابه «الميتافيزيقا»، نجد أزيد من حجّة؛ لأن لدينا هنا «نظرية» حدس عقلي يرتبط بموضوعه، الجوهر، بل يصبح وإياه شيئًا واحدًا. «المعرفة الفعلية [الواقعية] متطابقة مع موضوعها»).

وبتلخيص هذا التحليل الموجز يمكننا- في ما أعتقد- إعطاء وصف معقول [منصف] للمثل الأعلى الأرسطي الخاص بالمعرفة الكاملة والتامة

(1) التحليلات الثانية: أحد مؤلفات أرسطو المنطقية المجموعة ضمن «الأرجانون»- (المترجم).

لو قلنا إنه يرى الهدف الأخير من كل بحث هو جمع تصنيفي موسوعي يتضمن التعريفاتِ الحدسيةَ لكل الجواهر، أيْ أسماءَها المقترنة بصيغها التعريفية؛ ويَعتبر أنَّ تقدم المعرفة يتألف من تراكم تدريجي في موسوعة من هذا القبيل، ومن توسيعها وملء الثغرات فيها، ومن الاشتقاق القائم على القياس المنطقي لـ«متن الحقائق الكامل» الذي يشكل المعرفة البرهانية. وما من شك في تناقض تلك الرؤى ووجهات النظر الجوهرانية تناقضًا كاملًا مع مناهج العلم الحديث. (ويدور في ذهني العلوم التجريبية، وليس منها ربما الرياضيات البحتة). أولًا، في العلم نبذل قصارى جهدنا للعثور على الحقيقة، ونحن على وعي بأننا غير متأكدين مما إذا كنا حصلنا عليها أم لا. لقد تعلَّمنا في الماضي، من خيبات أمل عديدة، أننا يجب ألا نتوقع حالة نهائية ثابتة [غائية]. وقد تعلَّمنا ألا تصيبنا خيبة أمل بعد الآن مادامت نظرياتنا العلمية يتم إسقاطها [الإطاحة بها]. ففي معظم الحالات، وبثقة كبيرة، يمكننا تحديد أيٍّ النظريتين هي النظرية الأفضل. ولذا بوسعنا معرفة أننا نحرز تقدمًا؛ تلك هي المعرفة التي تُعَوِّضُنا عن فقدان وهْم الغائية أو اليقين. وبكلمات أخرى، نعرف أن نظرياتنا العلمية يجب أن تظل فرضيات دومًا، وأنه بوسعنا في حالات عديدة مهمة اكتشاف ما إذا كانت فرضية جديدة أفضل من فرضية قديمة. فلو اختلفت الفرضيات فستؤدي إلى توقعات مختلفة، يمكن اختبارها تجريبيًا في كثير من الأحيان. وعلى أساس تجربة حاسمة من هذا القبيل، بوسعنا أحيانًا اكتشاف أن النظرية الجديدة تؤدي إلى نتائج مُرْضِية فتنهار النظرية القديمة. ومن ثَمَّ، يمكننا القول بأنه أثناء بحثنا عن الحقيقة، نستبدل باليقين العلمي التقدمَ العلمي[1].

---

(1) حين نقول عبارة من قبيل «نستبدل باليقين العلمي التقدمَ العلمي»؛ فهذا معناه أن الشيء المتروك هو الوارد بعد حرف الباء مباشرة، وليس العكس. بمعنى أنه يشيع التركيب «نستبدل اليقين العلمي بالتقدم العلمي» ظنًا أن المتروك هو الذي لا يلتصق به حرف الباء، وهذا خطأ تركيبي شائع بتأثير من التركيب الإنجليزي- (المترجم).

ويدعم تطوُّرُ العلم تلك الرؤيةَ للمنهج العلمي. فالعلم لا يتطوّر من خلال تراكم موسوعي تدريجي لمعلومات جوهرانية، كما اعتقد أرسطو، بل من خلال نهج أكثر ثورية؛ ألا وهو التقدم بواسطة أفكار جسورة، وبواسطة تقديم نظريات جديدة جدّ غريبة (كالنظرية التي تقول إن الأرض ليست مستوية أو أن «الفضاء المِتْري» metrical space ليس مستويًا)، وبواسطة انهيار نظريات قديمة.

وتعني رؤية المنهج العلمي على هذا النحو أنه لا توجد في العلم «معرفة» بالمعنى الذي فهم به أفلاطون وأرسطو الكلمة، أيْ بالمعنى الذي ينطوي على غائية. ففي العلم، ليس لدينا سبب كافٍ للاعتقاد بحصولنا على الحقيقة. وما نسميه عادةً «معرفة علمية» هو- في الغالب- ليس معرفة بهذا المعنى، بل معلومات تتعلق بفرضيات متنوعة تتنافس فيما بينها، وطريقة صمودها أمام اختبارات متنوعة. ولو استخدمنا لغة أفلاطون وأرسطو، فهي معلومات بشأن «الرأي» العلمي الأحدث الذي تعرَّض لاختبارات أفضل. الأكثر من هذا، تعني تلك الرؤية أننا لا نمتلك أدلّة في العلم (باستثناء الرياضيات البحتة والمنطق البحت، بطبيعة الحال). في العلوم التجريبية، التي يمكنها وحدها تزويدنا بمعلومات عن العالم الذي نعيش فيه، لا تحدث الأدلَّة، لو عَنَينا بـ«الدليل» حجَّةً تصوغ الحقيقة- مرة واحدة وإلى الأبد- مؤسِّسةً إياها في نظرية. (فما يحدث هو تفنيد النظريات العلمية أو دحضها). ومن جهة أخرى، الرياضيات البحتة والمنطق البحت، اللذان يسمحان بوجود أدلّة، لا يعطياننا معلومات بشأن العالم، بل يطوِّران أدوات وصفه فحسب. ومن ثَمَّ، بوسعنا القول (كما أشرتُ في غير موضع): «بقدر ما تشير العبارات العلمية إلى عالم التجربة فلا بد أن تقبل التفنيد والدحض، وبقدر عدم قبولها التفنيد والدحض لا تشير إلى عالم التجربة». فبينما لا يقوم الدليل بأيِّ دور في العلوم التجريبية، تقوم الحجّة

بدور فيها. وفي واقع الحال، لا يقل دورها أهمية عن الدور الذي تقوم به الملاحظة والتجربة.

يختلف دور التعريفات، لا سيما في العلم، اختلافًا كبيرًا عمَّا كان يعتقده أرسطو. قال أرسطو إنه في التعريف نشير أولًا إلى الجوهر- عن طريق تسميته- ومن ثَمَّ نصفه بمعونة الصيغة المعرِّفة، كما هو الحال في عبارة عادية مثل «هذا الجَرْو بُنِّيُّ اللون»؛ فنحن نشير أولًا إلى شيء محدد بقولنا «هذا الجَرْو»، ثم نصفه بأنه «بُنِّيٌّ». ويقول إنه عن طريق وَصْف الجوهر الذي يشير إليه الحدُّ المُعَرَّف، نحدد «معنى» الحد أو نشرحه أيضًا. وعليه، يُجيب التعريفُ في آنٍ معًا عن سؤالين مترابطين غاية الترابط. السؤال الأول: «ما هو؟»، مثلًا: «ما هذا الجَرْو؟»؛ فهو يتساءل عمَّا يكونه الجوهر المشار إليه في الحدِّ المعرَّف. أما السؤال الثاني: «ماذا يعني هذا؟»، مثلًا: «ماذا تعني كلمة «جَرْو»؟»، فيتساءل عن معنى الحدِّ [الكلمة] (على وجه التحديد، معنى الكلمة التي تشير إلى الجوهر). في السياق الحالي، ليس من الضروري التمييز بين هذين السؤالين؛ بل المهم رؤية ما ينطويان عليه من قواسم مشتركة. وإني لَأريد لفت الانتباه- على الأخص- إلى أن كلا السؤالين يثيرهما الحدُّ الذي يقف في عبارة التعريف على الجانب الأيسر، وتجيب عنهما الصيغةُ المعرِّفة التي تقف على الجانب الأيمن[1]. وتلك خصيصة تميز الرؤية الجوهرانية التي تختلف جذريًا عن المنهج العلمي المتبع في صياغة التعريفات.

فبينما يمكننا القول بأن التفسير الجوهراني يقرأ التعريف قراءة «عادية»، أيْ من «اليسار إلى اليمين»، يمكننا القول بأن التعريف كما يُستخدم عادةً في العلم الحديث يجب أن يُقرأ من الخلف إلى الأمام أو من اليمين إلى

(1) يقصد بوبر بطبيعة الحال، طريقة الكتابة في اللغة الإنجليزية من اليسار إلى اليمين- (المترجم).

اليسار؛ نظرًا إلى أنه يبدأ بالصيغة المعرِّفة ويطلب وصفًا قصيرًا له. ومن ثَمَّ، فالرؤية العلمية للتعريف- «الجَرْو كلب صغير السن»- ستكون أنه إجابة عن السؤال «ما الذي ينبغي أن نسميه كلبًا صغير السن؟» وليس إجابة عن السؤال «ما الجرو؟». (فالأسئلة من قبيل «ما الحياة؟»، أو «ما الجاذبية؟»، لا تقوم بأيِّ دور في العلم). الاستخدام العلمي للتعريفات، الذي يتميز بالبدء «من اليمين إلى اليسار» يُسَمَّى تفسيرًا «إسميًا»[1] nominalist، في مقابل التفسير الأرسطي أو «الجوهراني». في العلم الحديث، التعريفات الإسمية وحدها تحدث، أيْ: رموز أو أوصاف مختزَلة تعطي خلاصة قصيرة. وعلى الفور نفهم من ذلك أن التعريفات «لا» تقوم بأيِّ دور مهم في العلم. وبطبيعة الحال، تحل دومًا محلَّ الرموز المختزَلة تعابيرُ أطول؛ أيْ: الصيغة المعرِّفة التي ترمز إليها الرموز. وهذا من شأنه في بعض الحالات جعْل لغتنا العلمية عبئًا مُعَرْقِلًا؛ وهو ما يعني إضاعة الوقت والورق والحبر. لكن، ينبغي ألا نفقد أقل تفصيلة من تفصيلات المعلومات عن الوقائع. فـ«معرفتنا العلمية»، بالمعنى الذي يمكن به استخدام هذا المصطلح استخدامًا ملائمًا صحيحًا، لن تتأثر بالمرة لو ألغينا كل التعريفات؛ والأثر الوحيد الوارد يتعلق بلغتنا التي لن تفقد الدقة بل مجرد الإيجاز. (يجب ألا يُفهم من ذلك عدم وجود ضرورة عملية ماسَّة لتقديم تعريفات في العلم، تحرِّيًا للإيجاز). لا يوجد تباين أكبر من التباين بين تلك الرؤية للدور الذي تقوم به التعريفات ورؤية أرسطو. فالتعريفات الجوهرانية عند أرسطو هي المبادئ التي تُستمد منها كل معرفتنا، ومن ثَمَّ تتضمن كل معرفتنا، وهي تعمل على استبدال صيغة طويلة بصيغة قصيرة. وعلى النقيض من هذا، لا تتضمن التعريفات العلمية أو الإسمية أية معرفة

(1) المذهب الإسمي في الفلسفة يقول بأن الأعيان لا وجود لها إلا بأسمائها- (المترجم).

مهما كانت، ولا حتى أيَّ «رأي»؛ فهي لا تقدم سوى عناوين مختزَلة اعتباطية جديدة، إنها خلاصةُ قَوْلٍ.

وتلك العناوين ذات فائدة كبرى في الممارسة. ومن أجل إدراك هذا، لا نحتاج سوى إلى النظر في الصعوبات الشديدة التي ستنشأ لو أن عالِمًا في علم الجراثيم كلما تحدث عن سلالة من الجراثيم وَجَبَ عليه تكرار بياناتها [وصفها] بالكامل (بما في ذلك طرائقها الصِّبْغِيَّة إلخ، التي تميزها عن أنواع أخرى مماثلة). ونفهم أيضًا- لاعتبار مماثل- لماذا يذهب طيَّ النسيان في كثير من الأحيان، حتى من قِبل العلماء أنفسهم، وجوبُ قراءة التعريفات العلمية «من اليمين إلى اليسار»، كما شرحنا أعلاه. بالنسبة إلى معظم الناس، عند الدراسة الأولى لعلم ما، ولْيكن علم الجراثيم، لا بدّ من محاولة إيجاد معاني كل المصطلحات التقنية الجديدة التي سيقابلها الدارس. بهذه الطريقة، سيتعلم الدارس في واقع الحال التعريف «من اليسار إلى اليمين»، كما لو أنه تعريف جوهراني، مستبدلين بالقصة القصيرة جدًا قصة طويلة جدًا. لكن ذلك مجرد مصادفة سيكولوجية؛ فالمُعلِّم أو كاتب نَصٍّ في كتاب يتصرف بطريقة مختلفة تمامًا؛ أيْ لا يقدِّم مصطلحًا تقنيًا إلا بعد ظهور حاجة مُلِحَّة إليه.

حتى الآن حاولت إيضاح الاختلاف الكامل بين الاستخدام العلمي أو الإسمي للتعريفات وبين النهج الجوهراني في التعريفات عند أرسطو. ومن الواضح أيضًا أن الرؤية الجوهرانية في التعريفات لا يمكن الدفاع عنها في حد ذاتها، بكل بساطة. وكيلا نطيل في هذا الاستطراد أكثر مما يجب سأنتقد اثنين فحسب من المذاهب الجوهرانية لهما مغزى وأهمية؛ لأن بعض المدارس الحديثة الفاعلة لا تزال تستند إليهما. الأول هو المذهب الباطني في الحدس العقلي، والثاني مذهب عامِّيٌّ جدًا [شعبي جدًا] يقول بأنه «علينا تحديد كلماتنا» لو أردنا الدقة.

يتفق أرسطو مع أفلاطون في أننا نحوز مَلَكَة أو حدسًا عقليًا يُمَكِّننا من تصوُّر الجواهر وإيجاد التعريف الصحيح لها، ويعتنق العديد من فلاسفة الجوهر المحدثين هذا المذهب. وثمة فلاسفة آخرون من أتباع كانط Kant يزعمون أننا لا نحوز أيَّ شيء من هذا القبيل. وأرى أنه بوسعنا- وبسهولة- الاعتراف بامتلاكنا ما يوصف بأنه «حدس عقليٌّ»، أو بتعبير أدق: بعض خبراتنا العقلية أو الفكرية توصف بأنها حدوس عقلية. مَن «يفهم» فكرة أو وجهة نظر أو طريقة في الحساب- مثلًا عملية الضرب الحسابي- بمعنى أن لديه «ألفة استعمال»، يفهم هذا الأمر حدسيًا، وثمة عدد لا يُحصى من التجارب العقلية على هذه الشاكلة. ولكني من جهة أخرى، أصرُّ على أن تلك التجارب- وهي مهمة بالنسبة إلى جهودنا العلمية- لا تقوم بدورٍ في إثبات صدق [صحة] أية فكرة أو نظرية؛ ومع ذلك فقد يشعر شخص شعورًا حدسيًا قويًا بأنها صحيحة أو أنها «بديهية». إن حدوسًا من هذا القبيل لا تُكَوِّنُ حُجَّة، مع أنها تدفعنا إلى البحث عن الحجج. وعند شخص آخر قد يوجد حدس قوي وصائب بأن النظرية نفسها غير صحيحة أو زائفة. إن طريق العلم مرصوف بنظريات مهجورة كان يقال إنها بديهية؛ فمثلًا كان فرنسيس بيكون[1] Francis Bacon يتهكم ممن أنكروا الحقيقة البديهية القائلة بأن الشمس والنجوم تدور حول الأرض التي كان من الواضح أنها لا تتحرك. لا ريب في قيام الحدس بدور كبير في حياة العالِم، كالدور الذي يقوم به في حياة الشاعر. فهو يؤدي به إلى اكتشافات، وقد يؤدي به إلى إخفاقات أيضًا. ولكن يظل الحدس دومًا شأنًا خاصًا بالمرء، إنْ جاز القول. فالعِلم لا يَسأل عن الطريقة التي تَوصَّل بها المرء

(1) فرنسيس بيكون: (1561- 1626)، فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي معروف بقيادته للثورة العلمية، عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على الملاحظة والتجريب، وهو من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس- (المترجم).

إلى أفكاره، ولا يُلقي بالًا سوى إلى الحجج التي يمكن لكل أحد اختبارها. وقد وَصَفَ عالِم الرياضيات العظيم جوس Gauss هذا الموقف وصفًا جدّ دقيق حين هتف ذات مرة: «لقد حصلتُ على فكرتي [نتيجتي]، ولكني لا أعرف كيف توصلت إليها». وبطبيعة الحال، ينطبق ذلك كله على مذهب أرسطو في الحدس العقلي بما يُسَمَّى الجواهر، الذي روَّج له هيجل، ثم في زمننا روَّجه هوسرل E. Husserl وتلامذته الكُثُر؛ وهو ما يشير إلى أن نهج «الحدس العقلي بالجواهر» أو «الفينومينولوجيا المحضة» كما يسميه هوسرل، ليس علمًا، كَلَّا، ولا فلسفة. (فالسؤال الذي كان محلَّ جدل كثير بخصوص ما إذا كان هذا النهج اختراعًا جديدًا، كما يعتقد أصحاب الفينومينولوجيا المحضة، أم ربما بلْورة للديكارتية أو الهيجلية، يمكن الفصل فيه بسهولة: إنه بلْورة للأرسطية).

المذهب الثاني الذي أنتقده هنا ينطوي على صلات جدّ مهمة بوجهات نظر حديثة، ولا سيما مشكلة النزعة اللفظية verbalism وغَلَبَة اللفظ على الدلالة. منذ أرسطو، صار من المعروف على نطاق واسع أن المرء لا يمكنه إثبات كل العبارات الخبرية، وأن المحاولة ستنهار بأكملها؛ لأنها لن تؤدي سوى إلى تراجع الأدلّة إلى ما لا نهاية. ولكن، لا أرسطو، ولا العديد من الكتَّاب المحدثين يدركون- على ما يبدو- أن محاولة مماثلة لتحديد معنى كل كلماتنا لا بدّ أن تؤدي بالمثل إلى تراجع التعريفات إلى ما لا نهاية. الفقرة الآتية المأخوذة من كتاب «أفلاطون حتى اليوم» Plato To-Day لمؤلفه جروسمان Grossman تصف معالم وجهة النظر التي يتمسك بها ضمنًا العديد من الفلاسفة المعاصرين من ذوي السمعة، منهم مثلًا فتجنشتين: «... إذا كنَّا لا نعرف على وجه الدقة معاني الكلمات التي نستخدمها فلن يكون بوسعنا مناقشة أيِّ شيء بشكل مفيد. فمعظمُ الحُجج العميقة التي أضعنا فيها وقتًا ناجمةٌ إلى حد كبير عن أن كُلًّا منَّا لديه

معانٍ غامضة للكلمات التي نستخدمها ونفترض أن خصومنا يستخدمونها بالمعاني نفسها. ولو عرَّفنا مصطلحاتنا منذ البداية فبوسعنا إجراء مناقشات أفيد إلى حد كبير. فمثلًا، لو قرأنا الجرائد اليومية لَلاحظنا أن الدعاية (وهي النظير الحديث للبلاغة) تعتمد بشكل واسع في نجاحها على الخلط بين معاني الكلمات. ولو اضطر السياسيون بموجب القانون إلى تحديد [تعريف] أية كلمة أو مصطلح يريدون استخدامه، فسيفقدون الكثير من جاذبيتهم الشعبية؛ إذ ستكون مقالاتهم أو خطبهم أقصر، وسيكون الكثير من خلافاتهم لفظيًا بَحْتًا». تنطوي هذه الفقرة على ما يُمَيِّزُ أحد الأحكام المسبقة التي ندين بها لأرسطو؛ ألا وهو الحكم المسبق القائل بأن استخدام التعريفات سيجعل اللغة أدق. فلْننظر ما إذا كان ذلك ممكنًا أم لا.

أولًا، بوسعنا الوقوف بوضوح على أنه إذا كان «السياسيون» (أو أية فئة أخرى) «مضطرين بموجب القانون إلى تعريف أية كلمة أو مصطلح يريدون استخدامه» فإن خطبهم لن تكون أقصر بل ستطول إلى ما لا نهاية. نظرًا إلى أن التعريف لا يمكنه تأسيس المعنى من مصطلح بأزيد مما يؤسِّس به الاشتقاق المنطقي logical derivation الصدقَ في عبارة خبرية؛ فكلاهما لا يمكنه سوى العودة بهذه المشكلة إلى الوراء. فالاشتقاق يعود بمشكلة الصدق إلى المقدمات المنطقية، والتعريف يعود بمشكلة المعنى إلى تعريف الكلمات (أيْ، الكلمات التي تتألف منها صيغة التعريف). وهي لأسباب عديدة من المحتمل أن تكون صحيحة وغامضة ومضطربة كالكلمات التي نبدأ بها، والتي ينبغي علينا- على أية حال- الاستمرار في تعريفها أيضًا؛ وهو ما يقود إلى كلمات جديدة يجب تعريفها هي الأخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية. إن مطلب وجوب تعريف كل كلماتنا أو مصطلحاتنا مطلب لا يمكن الدفاع عنه شأنه شأن مطلب وجوب إثبات صحة كل عباراتنا الخبرية.

للوهلة الأولى يبدو هذا النقد غير منصف. فما يضعه الناس في اعتبارهم، حين يطالبونَ بتعريفات، هو التخلص من أشكال الغموض أو الالتباس المرتبطة في كثير من الأحيان بكلمات كـ«الديمقراطية»، أو «الحرية»، أو «الواجب»، أو «الدين»، وغيرها من الكلمات. ومن الواضح أيضًا استحالة تعريف كل كلماتنا، لكن من الممكن الاكتفاء بتعريف أهمها وأجَلِّها شأنًا، ثم قبول تعريف الكلمات عند قدر محدَّد؛ أيْ: يَتَعيَّن علينا التوقف بعد خطوة أو اثنتين كي نتجنب تراجعًا لانهائيًا. ولكن هذا الدفاع لا يمكن التمسك به. والحق يُقال، كثيرًا ما يُساء استخدام الكلمات التي ضربتُ بها مثلًا، ولكني أرى أن محاولة تعريفها لا تُحَسِّن الأمور، وإنما ستزيدها سوءًا. فالسياسيون بـ«تعريف كلماتهم» ولو مرة واحدة، ثم تَرْكهم الكلمات المعرِّفة غير معرَّفة، لن يتمكنوا من جعْل خطبهم أقصر، وهذا أمر واضح؛ لأن أيَّ تعريف جوهراني، أيْ التعريف الذي «يُعَرِّفُ كلماتنا» (على عكس التعريف الإسمي الذي يقدم كلمات تقنية جديدة)، يعني استبدال القصة الطويلة بقصة قصيرة، كما رأينا. الأكثر من هذا، ستزيد محاولة تعريف الكلمات من الغموض والخلط. ومادام لا يمكننا المطالبة بوجوب تعريف كل الكلمات المُعَرِّفة هي الأخرى، فيمكن لسياسي ذكي أو فيلسوف تلبية المطالبة بالتعريفات بسهولة. فلو سُئل ما الذي يعنيه بكلمة «ديمقراطية» مثلًا، يمكنه القول بأنها «سيادة الإرادة العامة» أو «سيادة روح الشعب»؛ ثم مادام لديه الآن تعريف محدَّد- يلبِّي معايير الدقة العُليا- فلن يجرؤ أحد على انتقاده بعد ذلك. وحقًّا، كيف يمكن انتقاده، مادامت المطالبة بوجوب تعريف كلمات «السيادة» أو «الشعب» أو «الإرادة» أو «الروح»- هي الأخرى- ستضعنا على طريق تراجع لانهائي بحيث سيتردد الجميع في مطالبته بذلك؟. ورغم كل هذا فسيطالبونه، وسيمكنه بالقدر نفسه من السهولة تلبية مطلبهم. ومن ناحية أخرى، لن يؤدي النزاع حول مسألة ما إذا كان التعريف صحيحًا أم لا، سوى إلى جدل فارغ حول الكلمات.

هكذا تنهار وجهة النظر الجوهرانية بخصوص التعريف، وحتى إنْ لم تَسْعَ- طبقًا لأرسطو- إلى تأسيس «مبادئ» معرفتنا، فستجعل مطلب وجوب «تحديد معنى كلماتنا» من أكثر المطالب تواضعًا بشكل جليٍّ.

ولكن ما لا ريب فيه أن المطالبة بحديث واضح لا يعتريه غموض أو لبْس لَهي مطالبة جدّ مهمة، ويجب تلبيتها. فهل بمقدور وجهة النظر الإسمية تلبيتها؟. وهل بمقدور النزعة الإسمية nominalism الإفلات من تراجع لانهائي؟.

يمكنها؛ لأن الموقف الإسمي لا توجد فيه صعوبة تستجيب للتراجع اللانهائي. فكما رأينا، لا يستخدم العلم التعريفات كي يحدد معنى مصطلحاته، وإنما كي يقدم أوصاف [عناوين أو إشعارات] مختزَلة في متناول اليد، فحسب. وهو لا يعتمد على التعريفات؛ فكل التعريفات يمكن حذفها دون فقْد المعلومات المنقولة. يُستنتج من ذلك أن كل المصطلحات الضرورية حقًا في العلم لا بدّ أن تكون غير معرَّفة. كيف إذن تؤكد العلوم معاني مصطلحاتها؟. لقد اقترحتُ ردودًا متنوِّعة على هذا السؤال، لكني لا أعتقدُ أن أيًّا منها مُرْضٍ أو كافٍ. ويبدو الموقف أنه كذلك. لقد قالت لنا الأرسطية وما يتصل بها من فلسفات، على مدى ذلك الوقت الطويل، كم هو مهمٌّ الحصول على معرفة دقيقة بمعنى كلماتنا التي نميل جميعنا إلى تصديقها. ونحن نستمر في التعلُّق بهذا الاعتقاد، رغم حقيقةٍ لا مراء فيها وهي أن الفلسفة- التي انتابها القلق على مدى عشرين قرنًا بشأن معنى كلماتها- لا تمتلئ بنزعة لفظية فحسب بل تغمض وتلتبس بشكل مروِّع أيضًا، في حين أن علمًا كالفيزياء- الذي لم يقلق إطلاقًا بشأن مصطلحاته ومعانيها، وإنما كان يقلق بشأن الوقائع فحسب- قد أحرز دقة كبيرة. وهو ما يشير إلى أنه بموجب التأثير الأرسطي بُولِغَ كثيرًا في أهمية معنى الكلمات أو المصطلحات. وفي ما أعتقد، ينطوي الأمر على إشارات أكثر من هذا.

فالتركيز على مشكلة المعنى لم يخفق في تأسيس الدقة فحسب؛ بل كان هو نفسه المصدر الرئيسي للغموض والالتباس والخَلْط.

في العلم، نحرص على وجوب ألا «تعتمد» العبارات الخبرية التي نُنشئِها على معنى كلماتنا. وحتى عندما نُعَرِّف الكلمات، لا نحاول استخلاص أية معلومة من التعريف أو تأسيس أية حجّة عليه. هذا هو السبب في أن مصطلحاتنا لا تعاني صعوبات تُذْكَر. فنحن لا نحمِّلها أكثر من طاقتها [ولا نُثقِل عليها]. ولا نعطيها سوى قيمة ضئيلة كلما أمكننا ذلك. كما لا نأخذ «معانيها» بجدية زائدة. فنحن واعون دومًا بأن كلماتنا غامضة قليلًا (مادمنا قد تعلَّمنا استخدامها في التطبيقات العملية فقط)، ونصل إلى الدقة لا عن طريق تقليل غَبَش غموضها، بل بالإبقاء على الغموض داخلها مكنونًا، وبالحرص على صياغة عباراتنا بطريقة لا تكون معها الظلال المحتملة لمعنى كلماتنا أمرًا مهمًا. تلك هي الكيفية التي نتجنب بها النزاع حول الكلمات.

إن وجهةَ النظر القائلة بأن دقة العلم ودقة اللغة العلمية تعتمدان على دقة مصطلحاته مقنعةٌ في ما يبدو بكل تأكيد، ولكنها ليست الأقل تحيُّزًا في ما أعتقد. فعلى الأصح، تعتمد الدقة في لغة ما على حرصها على عدم إثقال كلماتها بمهمة تحقيق الدقة. تعبير مثل «الكثبان الرملية» أو «الريح» تعبير شديد الغموض بكل تأكيد. (كم هو الارتفاع الذي يجب توافره في تلة رملية صغيرة كي تُسَمَّى «كثيبًا رمليًا»؟. وما السرعة المطلوبة في حركة الهواء كي تُسَمَّى «ريحًا»؟.). ومع ذلك فهذه الكلمات دقيقة تمامًا بما يكفي لكثير من أغراض الجيولوجي. وبالنسبة إلى أغراض أخرى، حين تكون الدرجة الأعلى من التمييز مطلوبة، فيمكن للجيولوجي القول بأن «الكثبان بين ارتفاعي 4 و30 قدم»، أو إن «الريح سرعتها بين20 و40 ميل في الساعة». والموقف في العلوم الأكثر انضباطًا مماثل. فمثلًا، في القياسات الفيزيائية نحرص دومًا

على الوضع في حسباننا المدى الذي قد يوجد فيه خطأ، ولا تكمن الدقة في محاولة تقليل ذلك المدى إلى نقطة الصفر، أو في التظاهر بعدم وجود مثل ذلك المدى، بل تكمن بالأحرى في التسليم الصريح بوجوده.

وحتى حين يُسَبِّبُ مصطلحٌ مشكلةً كالتي يسببها في الفيزياء مثلًا مصطلح «التزامن» simultaneity، فليس لأن معناه غير دقيق أو غامض، بل بسبب قدر من النظرة الحدسية التي تدفعنا إلى تحميل المصطلح بكثير من المعنى أو بكثير من معنى «دقيق»، بدلًا من تحميله بأقل قدر ممكن من المعنى. فما اكتشفه أينشتين Einstein في تحليله للتزامن كان أنَّ الفيزيائيين- عند الحديث عن أحداث متزامنة- وضعوا فرضية زائفة لم تكن تقبل الطَّعْن، ومُفادها وجود إشارات على سرعة لانهائية. لم يكن الخطأ أنهم لا يَعنون أيَّ شيء، أو أن معناهم كان غامضًا، أو أن المصطلح لم يكن دقيقًا بما يكفي؛ فبدلًا من كل هذا، كان ما اكتشفه أينشتين أن التخلص من فرض نظري- لم يُنتَبَه إليه حتى الآن لبديهيته الحدسية- قد أزال صعوبة نشأت في العلم. وعلى هذا، لم يكن أينشتين يهتم بالسؤال عن معنى المصطلح، بل كان مهتمًا بصدق النظرية ومدى صحتها. ولو بدأ باحث بدراسة المصطلح بغرض تحسين مفهوم التزامن عن طريق تحليل «معناه الجوهري»، أو حتى عن طريق تحليل «ما يعنيه به الفيزيائيون فعلًا» عندما يتحدثون عن التزامن- بغضِّ النظر عن مشكلة فيزيائية محددة- فمن أبعد الاحتمالات أن يتوصل إلى شيء له أهمية.

أعتقد أننا نتعلَّم من هذا المثال ألا نحاول عبور جسورنا قبل الوصول إليها. وأعتقد أيضًا أن الانشغال بأسئلة تهتم بمعنى الكلمات- كغموضها أو التباسها- لا يمكن تبريره، بكل تأكيد، باللجوء إلى مثال أينشتين. فانشغال من هذا القبيل سيعتمد بالأحرى على افتراض يعلِّق الكثير من الأهمية على معنى كلماتنا وتأثرنا بهذا المعنى؛ ومن ثَمَّ لا بدّ أن يؤدي

إلى نزعة لفظية ومدرسيَّة. من وجهة النظر تلك، ننتقد مذهبًا كمذهب فتجنشتين، الذي يرى أن العلم بينما يتحرَّى أمور الواقع تهتم الفلسفة بإيضاح معنى الكلمات، ومن ثمَّ تطهير لغتنا والتخلص من الألغاز اللغوية. ومن خصائص وجهات نظر تلك المدرسة أنها لا تؤدي إلى أيٍّ تسلسل في الحُجَّة يمكن انتقاده عقليًا؛ وهكذا توجِّه المدرسة تحليلاتها الحاذقة إلى دائرة باطنية صغيرة من المُلَقَّنين فقط. وتفترض هذه الحالة على ما يبدو أن أيَّ انشغال بالمعنى سينتهي إلى نتيجتين نموذجيتين في المذهب الأرسطي: المدرسيَّة والباطنيَّة.

ولْننظر بإيجاز كيف نشأت هاتان النتيجتان النموذجيتان في المذهب الأرسطي. لقد أصر أرسطو على أن البرهنة أو الدليل، والتعريف، نهجان أساسيان في تحصيل المعرفة. عند النظر في مذهب الدليل أولًا لا يمكن إنكار أنه أدَّى إلى محاولات لا تُحصى لإثبات أكثر مما كان يمكنه إثباته، وتكتظ فلسفة القرون الوسطى بتلك النزعة المدرسية، ويمكننا ملاحظة الاتجاه نفسه على مستوى القارة وصولًا إلى كانط. فقد أدَّى نقد كانط لكل محاولات إثبات وجود الله إلى ردِّ الفعل الرومانسي لدى فيشته Fichte وشيللنج Schelling وهيجل Hegel. ومن ثَمَّ كان الاتجاه الجديد هو تجاهل البراهين والأدلّة، وأية حجّة عقلانية. مع الرومانسيين راج نوع جديد من الدوجمائية [الجمود والتصلب] في الفلسفة، وفي العلوم الاجتماعية أيضًا، فجعلنا أمام قوله القاطع، ولم يكن بوسعنا سوى اعتباره أو إهماله. تلك المرحلة الرومانسية في الفلسفة النبوئية يسميها شوبنهور[1] Schopenhauer «عصر التضليل» [عصر الخيانة]، ويصفها على النحو الآتي: «صفة الأمانة، روح التعهُّد بالتحقيق والفحص والتحرِّي، بمعيَّة القارئ، التي تخللت أعمال الفلاسفة السابقين جميعهم، اختفت تمامًا الآن. فكل

(1) آرثر شوبنهور: (1788– 1860)، فيلسوف ألماني معروف بفلسفته التشاؤمية، حيث يرى في الحياة شرًا مطلقًا ويُبَجِّل العدم، من أشهر كتبه «العالم إرادةً وتمثلًا»– (المترجم).

صفحة [من التي نقرؤها الآن] تشهد على أن مَن نسمِّيهم فلاسفة لا يسعون إلى التعليم، بل إلى إغواء القارئ».

وقد أدَّى مذهب أرسطو في التعريف إلى نتيجة مماثلة. فهو يقود أولًا إلى قدر كبير من المماحكة. ثم في ما بعد، بدأ الفلاسفة في الشعور بعدم إمكان الجدل بشأن التعريفات. وبهذه الطريقة، لم تشجِّع النزعةُ الجوهرانية النزوعَ اللفظي فحسب بل شجَّعت أيضًا التحرر من وهْم الحجّة، أيْ من العقل. المدرسيَّة والباطنية واليأس من العقل، هي ثمار لا مفرَّ منها أثمرتها نزعة أفلاطون وأرسطو الجوهرانية. فثورة أفلاطون الواضحة على الحرية، صارت مع أرسطو ثورة على العقل.

وكما نعرف من أرسطو نفسه، الجوهرانية ونظرية التعريف لاقتا معارضة قوية حين اقتُرحتا لأول مرة، ولا سيما من قِبل رفيق سقراط القديم أنتيسثينيس[1] Antisthenes الذي يبدو نقده لهما ذا طبيعة حسية أكبر. لكن تلك المعارضة هُزِمت للأسف. ونادرًا ما بُولِغ في تقدير عواقب تلك الهزيمة بالنسبة إلى التطوّر العقلي للجنس البشري. وسأناقش بعض تلك العواقب في الفصل التالي. وبذلك أختم استطرادي في نقد نظرية التعريف الأفلاطونية الأرسطية.

---

(1) أنتيسثينيس: فيلسوف يوناني، مؤسس المذهب الكلبي، ويطلَق على أنصاره «الكلبيون» أو «تلاميذ الكلب»، وربما استمدوا اسمهم من طريق الحياة غير المألوفة التي عاشوها، أو من واقعة أن أنتيسثينيس كان يعلِّم تلاميذه في ساحة تُعرف باسم «الكلب السريع»؛ وهو يقول بأن الفضيلة هي غياب الرغبة والتحرر من الحاجات والثروات الدنيوية، والاستقلال التام، ولذا فهي الخير الأوحد، وضبط النفس هو السبيل الوحيد إليها. وقد انتقد نظرية أفلاطون في المُثُل مؤكدًا أنه لا وجود إلا للأفراد. ثم شهدت «الكلبية» على يد ديوجينوس الذي كان يسمِّي نفسَه «الكلب» تطويرًا مختلفًا حيث دعا إلى الحياة الطبيعية وازدراء الرأي العام والنقد الهدّام للمجتمع ومؤسساته القائمة، معلنًا عن نفسه أنه مواطن عالمي – (المترجم).

3

من غير المهم التأكيد ثانيةً على أن تناولي أرسطو أوجزُ بمراحل كبيرة من تناولي أفلاطون. فالغرض الرئيسي مما قلتُه بشأن كل منهما إيضاح الدور الذي قاما به في صعود النزعة التاريخانية والحرب على المجتمع المفتوح، وإظهار تأثيرهما في مشكلات عصرنا: أيْ في صعود فلسفة هيجل النبوئية، أبِ التاريخانية والكُلِّيَّانيَّة [الشمولية] الحديثة. أما التطوّرات ما بين أرسطو وهيجل فلم أتطرَّق إليها بالمرَّة. فالتطرق إليها بما تستحقه يحتاج إلى مجلّد آخر على الأقل. ولكني فيما تبقى من صفحات قليلة في هذا الفصل سأحاول الإشارة إلى كيفية تفسير تلك الفترة بوصفها صراعًا بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق.

إن الصراع بين التأمل الأفلاطوني الأرسطي وروح الجيل العظيم، روح بريكليس Pericles وسقراط Socrates وديموقريطس Democritus، يمكن تتبعه على مرِّ العصور. كانت هذه الروح مصونة- على نحو صرف تقريبًا- في حركة فلاسفة الكلبية Cynics الذين بشَّروا، كالمسيحيين الأوائل، بالأخوَّة بين البشر الذين يربطهم إيمان وحداني بأبوَّة الله. وقد تأثرتْ إمبراطورية الإسكندر Alexander وكذلك أوغسطس Augustus بالأفكار التي تشكَّلت بدءًا في أثينا الإمبراطورية أثناء عهد بريكليس، والتي أنعشها اتصال بين الغرب والشرق. ومن المرجَّح جدًا أن تلك الأفكار، وربما الحركة الكلبية نفسها، قد أثّرت في صعود المسيحية أيضًا.

المسيحية في بدايتها، كالحركة الكلبية، كانت معارضة للنزعة المثالية الرفيعة ذات الطابع الأفلاطوني وعقلانية «الكَتَبَة»، الرجال المتعلمين.

(«لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفهماء وأعلنتها للأطفال»[1]): لا ريب عندي في أن هذا كان في جزء منه احتجاجًا على ما يوصف بأنه أفلاطونية يهودية بالمعنى الأوسع، العبادة المجرَّدة لله وكلمته. ومن المؤكد أنه كان احتجاجًا على الروح القَبَليَّة اليهودية، وعلى محرّماتها القَبَليَّة الجامدة والفارغة، وعلى العزلة القَبَليَّة التي عبَّرت عن نفسها مثلًا في عقيدة الشعب المختار، أيْ في تفسير الألوهية بأنها إله قَبَليٌّ. ولا يبدو هذا التركيز على القوانين القَبَليَّة والوحدة القَبَليَّة سمة للمجتمع القَبَليِّ البدائي بقدر ما هو سمة محاولة يائسة لاستعادة أشكال الحياة القَبَليَّة القديمة والتشبث بها. وفي حالة اليهود بصفة عامة، نشأت تلك المحاولة بوصفها ردَّ فعل على تأثير الأسْر البابلي في الحياة القَبَليَّة اليهودية. ولكن إلى جانب تلك الحركة نحو مزيد من الجمود، نجد حركة أخرى نشأت على ما يبدو في الوقت نفسه، أنتجت أفكارًا إنسانية توَّاقة إلى خير البشر humanitarianism، شبيهة باستجابة الجيل العظيم [ما قبل أفلاطون] لتذويب النزوع القَبَليِّ اليوناني. ويبدو أن تلك العملية كررتْ نفسَها حين فكَّكت روما في النهاية الاستقلالَ اليهودي. وهو ما أدَّى إلى انشقاق جديد وأعمق بين هذين الحلَّيْن الممكنين: العودة إلى القَبيلة التي مثَّلها اليهود الأرثوذكس والإنسانية التوَّاقة إلى خير البشر في مِلَّة المسيحيين الجديدة التي اعتنقها البرابرة (أو الأمَم أو غير اليهود) وكذلك العبيد. ونفهم من كتاب «الأفعال» Acts كيف كانت تلك المشكلات- المشكلة الاجتماعية والمشكلة القومية- ملحَّة. وبوسعنا فهم ذلك من تطوُّر اليهود أيضًا. فالجانب اليهودي المحافِظ رَدَّ على التحدِّي نفسه بحركة أخرى تشبثت بصورة اليهود القَبَليَّة في الحياة والحفاظ عليها كما هي، وبالتمسك بـ«قوانينهم» بإصرار سيحظى باستحسان أفلاطون.

(1) الآية 25، الأصحاح الحادي عشر، إنجيل متى- (المترجم).

ومما لا شك فيه أن هذا التطوُّر كان- كتطوُّر أفكار أفلاطون- مستوحَىً من نزعة معادية بقوة لإيمان جديد بالمجتمع المفتوح؛ وكان هذا الإيمان هو الإيمان المسيحي.

ولكن التوازي بين عقيدة الجيل العظيم، لا سيما سقراط، وعقيدة المسيحية في بكارتها الأولى أعمق. فلا ريب أن قوة المسيحيين الأوائل تكمن في جرأتهم الأخلاقية، وفي رفضهم قبول زعم روما بـ«أن من حقها إجبار رعاياها على العمل ضد ضميرهم». ولقد عانى الشهداء المسيحيون الذين رفضوا مزاعم قوة عظمى لوضع معايير الحق، من السبب نفسه الذي من أجله مات سقراط.

من الواضح أن مثل تلك الأمور تغيرت تغيُّرًا كبيرًا عندما صار الإيمان المسيحي نفسه قويًا في الإمبراطورية الرومانية. والسؤال الذي يطرح نفسه ما إذا كان الاعتراف الرسمي بالكنيسة المسيحية (وتنظيمها لاحقًا بعد نموذج جوليان[1] Julian الأفلاطوني الجديد المرتد المناهِض للكنيسة) لم يكن خطوة سياسية بارعة من جانب السلطات الحاكمة، المصممة على كسر التأثير الأخلاقي الهائل لدينٍ يدعو إلى المساواة: دين امتلكوه في محاولة غير مجدية للاشتباك بالقوة وإلقاء تهم الإلحاد atheism والاستخفاف بالمقدَّسات impiety أيضًا. وبكلمات أخرى، طُرِحَ السؤال عمَّا إذا كانت روما (لا سيما بعد جوليان) لم تجد تطبيق نصيحة باريتو -Pa

(1) اعترف قسطنطين الأول بالمسيحية دينًا جديدًا وجعلها تحت حماية الدولة في مرسوم ميلان عام 313م، وتولى بعده عدة أباطرة منهم جوليان المعروف بالمرتد؛ وكان قد تلقى منذ صغره الثقافة اليونانية وأحب التراث اليوناني المعتمد على الوثنية، فأصدر عدة قرارات منها فتح المعابد الوثنية وتقديم القرابين. ولم يدم حكمه طويلًا حيث قتل في معركة مع الفرس، وبذلك أُنقِذَتْ الإمبراطورية الرومانية من الردة إلى الوثنية- (المترجم).

reto أمرًا ضروريًا: «استغلّ المشاعر، بدلًا من إضاعة الوقت في محاولات عقيمة لإبادتها». تصعب الإجابة عن هذا السؤال، ولكن من المؤكد أنه لا يمكن تجاهله (كما فعل توينبي Toynbee) باللجوء إلى «شعورنا التاريخي الذي يحذِّرنا من أن ننسب»، إلى فترة قسطنطين Constantine وأتباعه، «... دوافعَ كلبية بشكل ينطوي على مفارقة تاريخية»؛ بمعنى أن الدوافع تتماشى بشكل أوثق مع «موقفنا الغربي الحديث من الحياة». ولكوننا قد رأينا أن دوافعَ من هذا القبيل قد أَعْرَب عنها- بشكل علني و«كلبيٍّ»، أو على نحو أدق بلا خجل، في وقت مبكر جدًا من القرن الخامس قبل الميلاد- كريتياس Critias زعيم الطغاة الثلاثين[1] Thirty Tyrants؛ فيمكننا الوقوف على عبارات مماثلة تتكرر على امتداد تاريخ الفلسفة اليونانية، ربما، ولكن مما لا شك فيه أن عصور الظلام بدأت مع اضطهاد جوستنيان Justinian لغير المسيحيين، والهراطقة، والفلاسفة، (529 ميلاديًا). ثم جاءت الكنيسة في أعقاب الكُلِّيَّانيّة الأفلاطونية الأرسطية، وهو التطوّر الذي بلغ ذروته في محاكم التفتيش Inquisition. ويمكن وصف نظرية محاكم التفتيش- على الأخص- بأنها أفلاطونية محضة. فبذورها واردة في الكتب الثلاثة الأخيرة من عمل أفلاطون «القوانين» Laws؛ حيث يبيِّن أفلاطون أنه يتعيَّن على الحكام المهديين حماية أغنامهم بأيِّ ثمن كان، بالحفاظ على صرامة القوانين، لا سيما ممارسة الشعائر الدينية والنظرية، حتى لو أدَّى بهم الأمر إلى قتل الذئب، الذي قد يكون رجلًا يشهد له الجميع بالأمانة والصدق والشرف، ولسوء حظه لم يسمح له ضميره المريض بالانحناء أمام تهديدات قوَّة مُفرِطة.

---

(1) كريتياس: من الطغاة الثلاثين أو الأوليجاركيين الذين جاءوا بعد انهيار أثينا عند الانتهاء من الحرب البيلوبونيسية 403- 404 ق. م.- (المترجم).

ذلك هو أحد ردود الفعل المميزة لتوتر الحضارة في عصرنا الذي صارت فيه موالاة الاستبداد «المسيحي» في العصور الوسطى أحد أحدث الأساليب الرائجة اليوم في دوائر فكرية بعينها. ولا ريب في أن ذلك لم ينجم عن أَمْثَلَة [تمجيد] ماضٍ كان أكثر «عضوية» و«أكمل» فحسب، بل نجم أيضًا عن اشمئزاز غير معقول من لاأدرية agnosticism حديثة زادت من ذلك التوتر بما لا يُقاس. يؤمن الإنسان بأن الله يحكم العالم، وقد حدد هذا الإيمان مسؤولية الإنسان. أما الإيمان الجديد بأنه يتعيَّن على الإنسان أن يحكم نفسَه فأوجد تحمُّلًا للمسؤولية لا يُطاق تقريبًا، ولا بد من الاعتراف بذلك. لكني لا أشك في أن العصور الوسطى لم تكن- حتى من وجهة نظر المسيحية- محكومة بشكل أفضل من ديمقراطياتنا الغربية. فنحن نطالع في الأناجيل أن مؤسِّس المسيحية سأله «كاهن يهودي» عن معيار التمييز بين تفسير صحيح وتفسير خاطئ لكلماته. فأجابه بحكاية أمثولة الكاهن واللاوي اللذين عندما رآيا رجلًا مجروحًا يعاني من ألم هائل، اجتازاه من على الجانب الآخر، أما السامري فقد ضَمَّد جراحه وتَعَهَّدَ احتياجاته المادية بالرعاية فلبَّاها. وفي ما أعتقد، ينبغي أن يتذكر هذه الأمثولة «المسيحيون» الذين قادوا الناس إلى اليأس والقنوط حين قمعت الكنيسةُ الحريةَ والضميرَ، بل وحين مُورِسَ قهرٌ لا يوصف تحت عين الكنيسة وسلطتها، أيضًا. وكتعليق مؤثِّر على معاناة الناس في تلك الأيام، وكذلك على «مسيحية» اليوم التي تريد استعادة أيام العصور الوسطى الرومانسية الدارجة، أقتبسُ فقرة من كتاب زينسر H. Zinsser «فئران وقمل وتاريخ» Rat, Lice, and History الذي يتحدث فيه عن تفشِّي الهَوَس بأنواع من الرقص في العصور الوسطى، كـ«رقصة القديس جون» و«رقصة القديس فيتوس» وغيرها من رقصات ذائعة في ذلك الوقت. (ولستُ أريد استدعاء زينسر بوصفه سلطة مَرجعية بشأن العصور الوسطى؛ فلا حاجة إلى هذا

مادامت الوقائع التي نحن بصددها لا تثير جدلًا. ولكن تعليقاته لها لمسة السامري العملي الفذة النادرة اللطيفة؛ لمسة طبيب إنساني عظيم). «تلك النوبات الغريبة، التي لم يُسْمَعْ بها في أوقات أسبق، صارت شائعة أثناء المآسي المروِّعة التي خلَّفها الموت الأسود Black Death [الطاعون]، وبعدها مباشرة. بالنسبة إلى الجزء الأكبر، لا يُظْهِرُ التهوُّس بالرقص أية خصائص نربطها بالأمراض الوبائية المعدية التي تصيب الجهاز العصبي. فهذا التهوُّس يبدو كهيستريا الحشد، الناجمة عن رعب ويأس لدى شعوب مقهورة، جائعة، وبائسة إلى درجة لا يمكن تصورها تقريبًا اليوم. ونضيف إلى مآسي الحرب المستمرة والانحلال السياسي والاجتماعي، الكُرْبَةَ المروِّعة الناجمة عن مرض مميت وغامض لا نجاة منه. تقف البشرية عاجزة وكأنها محاصَرة في عالم من الرعب والخطر المُهلك الذي لا دَفْعَ له. لقد كان الله والشيطان تصورات حيَّة عند أناس تلك الأيام فانكمشوا تحت وقْع بلاءات اعتقدوا أن قوى خارقة للطبيعة فرضتها عليهم. فعند مَن انهاروا تحت وطأة المعاناة لم يكن يوجد طريق نجاة سوى لواذ داخلي بخَبَل عقلي أدَّى- تحت وطأة ظروف تلك الأوقات العصيبة- إلى تعصب ديني religious fanaticism»، ثم يستمر زينسر في رسم بعض التوازيات بين تلك الأحداث وردود فعل بعينها في عصرنا الذي فيه- كما يقول- «حلَّت أشكال الهيستريا الاقتصادية والسياسية محلَّ الهيستريا الدينية في عصور أسبق»؛ ثم يُجْمِلُ توصيفَه لمَن عاشوا في أيام التسلط والاستبداد تلك بأنهم «أناس أصابهم رعب وبؤس وتعاسة، فانهاروا تحت وطأة شقاء وخطر مُهْلِك لا يُوصف». هل من الضروري أن نسأل: أيُّ موقف أكثر مسيحية، موقف يتوق إلى العودة إلى «انسجام ووحدة كاملين» في العصور الوسطى، أم الموقف الذي يريد استخدام العقل كي يحرِّر الجنس البشري من الأوبئة والجوائح المُهْلِكة والقمع؟.

لكن جانبًا ما- على أقل تقدير- من الاستبداد الكنسي في العصور الوسطى قد نجح في وسم تلك النزعة الإنسانية العملية التواقة إلى خير البشر بأنها «دنيوية»، وبأنها لازمة من لوازم «نزعة أبيقورية»[1] عند مَن لا يرغبون سوى في «ملء بطونهم كالبهائم». وبهذه الطريقة أصبحت كلمات كـ«الأبيقورية» و«المادية» و«التجريبية»- أيْ فلسفة ديمقريطس[2] وهي الفلسفة الأعظم في الجيل العظيم- مرادفة للفجور، في الوقت الذي أُعْلِيَ فيه من شأن مثالية أفلاطون وأرسطو القَبَليَّة بوصفها نوعًا من المسيحية قبل مجيء المسيح. لقد كان ذلك الوضعُ مصدرَ سلطة أفلاطون وأرسطو المرجعية الهائلة، حتى في أيامنا الحالية، حيث تبنَّت فلسفتَهما النزعةُ الاستبدادية في القرون الوسطى. وخارج المعسكر الكُلِّيَّاني، يجب ألا ننسى أن سمعة أفلاطون وأرسطو أدامت تأثيرَهما العملي في حيواتنا. ومع أن اسم ديموقريطس نادرًا ما يتذكره أحد، فعِلْمُه وكذلك أخلاقه لا تزال تعيش بيننا.

---

(1) الأبيقورية مذهب أنشأه الفيلسوف اليوناني أبيقور، وهو يقول بأن المتعة هي الخير الأسمى، وعلى هذا يُشاعُ خطأً أن الأبيقورية هي انغماس في الملذات. ولكن الصحيح أنها فلسفة سلبية أتراكسية، نسبة إلى أتراكسيا وهي كلمة يونانية معناها التجرد من الانفعال والتحلي برباطة الجأش وطمأنينة العقل السليم، واللذة الخالية من السرور، وطمأنينة الموت السلبية التي نخرج بها من بلبلة الحياة. وقد عاش أبيقور في أكاديميته التي أنشأها زاهدًا متقشفًا. ومن أهم أقواله أن تحرير العقل لا يحدث إلا بتحرر الإنسان من خوفين: الخوف من الآلهة والخوف من الموت؛ وأن الكون جاء نتيجة عارضة لحركة الذرات خلال الفضاء اللانهائي- (المترجم).

(2) ديموقريطس: يقول بالنظرية الذرية التي تفسِّر نشأة الكون تفسيرًا آليًا، وقد مضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى فوضعه في صيغته النهائية قائلًا إن كل شيء امتداد وحركة فحسب، ويخضع للقانون العام وهو الفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر، ودون أية علة باطنة، ودون أية كيفية- (المترجم).

الفصل الثاني عشر

هيجل والقَبَليَّة الجديدة

ثم كانت فلسفة هيجل... فحصًا دقيقًا للفكر، اتسم بعمق جعلها في جانبها الأعظم مستغلَقة [غير مفهومة].

- ج. هـ. ستيرلنج J. H. Stirling

1

هيجل - مصدر كل التاريخانية المعاصرة - كان تابعًا مباشرًا لهيراقليطس وأفلاطون وأرسطو. ولقد أنجز الأشياء الأكثر إعجازًا. فهو منطقيٌّ بارع، من ألعاب الأطفال بالنسبة إلى مناهجه الجدلية القوية رسمُ أرانب مادية حقيقية تخرج من قبَّعات حرير ميتافيزيقية محضة. فهكذا، بدءًا من محاورة «تيماوس» Timaeus لأفلاطون وباطنيتها العددية، نجح هيجل في «إثبات» وجوب حركة الكواكب طبقًا لقوانين كيبلر Kepler، عن طريق مناهج فلسفية بحتة (بعد 114 عامًا من «مبادئ» Principia نيوتن). ثم توصَّلَ إلى استنباط موقع الكواكب الحقيقي، فأثبت عدم وجود كوكب بين المريخ والمشتري (ولسوء حظه، فات عليه أن هذا الكوكب اكتُشف وجوده قبل بضعة أشهر من استنباطه). وكذلك أثبت أن جاذبية الحديد تعني زيادة

وزنه، وأن نظريات نيوتن Newton عن القصور الذاتي [العطالة] والجاذبية تتناقض إحداها مع الأخرى (وطبعًا لم يكن بمقدوره التنبوء بأن أينشتين سيُبيِّن التطابقَ بين الكتلة العاطلة والجاذبة)، وثمة أمور أخرى عديدة على هذه الشاكلة. ومما يبعث على الدهشة أن منهجًا فلسفيًا قويًا من هذا القبيل- حُمِلَ على محمل الجد- لا يمكن تفسيره جزئيًا إلا بتخلُّف العلوم الطبيعية في ألمانيا تلك الأيام. فالحقيقة- في ما أعتقد- هي أن رجالًا جادين (من أمثال شوبنهور Schopenhauer أو ج. ف. فريز J. F. Fries) لم يحملوا منهج هيجل منذ البداية على محمل الجد، كلّا ولا العلماء- من أمثال ديموقريطس- «الذين يفضلون اكتشاف قانون سببي واحد على الفوز بمُلك فارس». فما صَنَعَ شهرة هيجل مَن يفضِّلون الولوج السريع إلى أسرار العالم الأعمق على الجوانب التقنية الشاقة في علمٍ قد يُخيِّب في النهاية أملَهم بعدم مقدرته على كشف كل الأسرار. فَهُم سرعان ما يتبيَّن لهم عدم وجود شيء يُطَبَّق بمثل تلك السهولة على أية مشكلة مهما كانت، وأيضًا بمثل تلك الصعوبة المؤثرة (ولو أنها ظاهرية فقط)، وبمثل ذلك النجاح السريع والمضمون وكذلك المهيب، فلا شيء يمكن استخدامه بمثل ذلك الثمن البخس وبمثل ذلك الإقلال في التدريب العلمي والمعرفة، ولا شيء سيمكنه إعطاء مثل ذلك المظهر العلمي المبهر، كما فعل الديالكتيك [الجدل] الهيجلي، وهو المنهج الباطني الذي حل محلَّ «المنطق الشكلي العقيم». كان نجاح هيجل بداية «عصر التضليل» (على ما يصف شوبنهور فترة المثالية الألمانية) و«عصر انعدام المسؤولية» (على ما يصف هايدن K. Heiden عصر الكُلِّيَّانيَّة الحديثة)؛ أولًا انعدام المسؤولية الفكرية ثم انعدام المسؤولية الأخلاقية، في عصر جديد يحكمه سحر الكلمات الرنَّانة وسلطة الرَّطانة.

ومن أجل إعفاء القارئ سلفًا من حَمْل تكلُّف هيجل المنمَّق والمُلغز

على محمل الجد، سأقتبس بعضًا من التفاصيل المحيِّرة التي اكتشفها بخصوص الصوت ولا سيما العلاقات بين الصوت والحرارة. ولقد وجدتُ مشقَّةً في ترجمة هذا الهُراء من كتاب هيجل «فلسفة الطبيعة» Phi-losophy of Naturc بأكبر قدر ممكن من الأمانة، فهو يقول: «302: الصوت هو تغيُّر الحالة النوعية لتشظي الأجزاء المادية، وفي نفي هذه الحالة؛ فهو ليس إلا مثالية مجردة أو تصورية لو جاز التعبير لتلك المواصفات. لكن هذا التغيُّر هو في حد ذاته، وبموجبه، نفي مباشر للقوام المادي النوعي، الذي هو لهذا السبب مثالية حقيقية لجاذبية وتماسك محدَّدين؛ أيْ: الحرارة. فتسخين الأجسام الرنَّانة، كما في حالة الضرب أو الفَرْك، هو ظهور الحرارة، الناشئة تصوريًا بالإضافة إلى الصوت». ثمة البعض ممن لا يزالون يؤمنون بصدق هيجل أو لا يزالون يرتابون في ما إذا كان سرُّه ليس العمق وكمال الفكر بدلًا من الخواء. وأريد منهم أن يقرأوا بعناية العبارة الأخيرة من ذلك الاقتباس، وهي العبارة الوحيدة المفهومة، ففيها يفضح هيجل نفسَه بنفسه. إذ من الواضح أنها لا تعني سوى أن «تسخين الأجسام الرنَّانة.. هو حرارة.. بالإضافة إلى الصوت». والسؤال المطروح هو ما إذا كان هيجل يخدع نفسَه، ويُنَوِّم نفسَه مغناطيسيًا برَطانته المُلهَمة، أو ما إذا كان يتجرأ على خداع الآخرين وإغوائهم. وإني لَعلى اقتناع بأن ثاني الأمرين هو الحاصل، لا سيما في ضوء ما كتبه في إحدى رسائله. ففي تلك الرسالة، المؤرَّخة قبل بضع سنين من نشر كتابه «فلسفة الطبيعة»، أشار هيجل إلى «فلسفة طبيعة» أخرى كتبها صديقه السابق شيلينج Schelling، حيث يقول: «لديَّ الكثير جدًا لأفعله.. في الرياضيات.. وحساب التفاضل والكيمياء». ثم يفتخر هيجل في تلك الرسالة (وهذه هي الخدعة على وجه التحديد) قائلًا: «سأترك نفسي تنخدع بهُراء فلسفة الطبيعة، وبالتفلسف دون معرفة الواقع.. وبتناول مجرد الأهواء والخيالات، حتى الخيالات البلهاء، بوصفها أفكارًا». وهو توصيف منصف لمنهج شيلينج، أيْ طريقة

جريئة في الخداع استنسخها هيجل نفسه أو بالأحرى زاد منها، بمجرد أنْ أدرك أنَّ وصولها إلى جمهورها المناسب يعني النجاح.

ورغم كل هذا، يبدو بعيد الاحتمال أن هيجل كان سيصبح الشخصية الأكثر تأثيرًا في الفلسفة الألمانية دون سلطة الدولة البروسيَّة[1] المساندة له. وكما حدث فعلًا، صار هيجل الفيلسوف الرسمي الأول للبروسيَّة، المقرَّر في فترة «الترميم» الإقطاعي بعد حروب نابليون. ثم فيما بعد، ساندت الدولة تلاميذه أيضًا (فقد ساندت ألمانيا- ولا تزال تساند- الجامعات التي تسيطر عليها الدولة فحسب) وهم بدورهم يساندونها، ويدعم بعضهم البعض. ومع أن معظمهم تبرَّأ رسميًا من الهيجلية، فقد سيطر فلاسفة مُتَهَيْجِلون على التدريس الفلسفي، ثم بشكل غير مباشر على المدارس الثانوية في ألمانيا منذ ذلك الوقت. (ومن بين الجامعات الناطقة بالألمانية ظلت جامعات الروم الكاثوليك النمساوية دون تحرش إلى حد بعيد، كجزر في فيضانات غامرة). ثم بعد نجاح الهيجلية في القارة نجاحًا هائلًا لم تخفق في اكتساب دعمٍ في بريطانيا ممن بدأوا في البحث عما أسماه ستيرلنج Stirling «سر هيجل» The Secret of Hegel، وقد شعروا بأن حركة قوية من هذا القبيل لا بدّ أن تقدم شيئًا في نهاية الأمر. فجذبتهم بطبيعة الحال مثالية هيجل «الأرفع منزلة» ومزاعمه عن أخلاقية «أرفع»، وهم الذين كان يُخيفهم- على نحو ما- وصف مجموعة من التلامذة لهم

(1) بروسيا: ولاية سابقة في الجزء الشمالي من أوربا. أصبحت دولة مرهوبة الجانب في القرن الثامن عشر، وكانت عاصمتها برلين. وفي عام 1871 وفِّقت إلى توحيد ألمانيا تحت لوائها. ثم أصبحت بعد الحرب العالمية الأولى مجرد ولاية من ولايات ألمانيا. وبعد هزيمة النازيين في الحرب العالمية الثانية ألغى الحلفاء تلك الولاية عام 1947 وقسموها بين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية وبولندا والاتحاد السوفيتي. وهي تقع اليوم بين بولندا وروسيا وليثوانيا وألمانيا- (المترجم).

بأنهم لاأخلاقيون؛ فحتى الهيجليون الأكثر تواضعًا زعموا عن مذاهبهم أنها «مكتسبات يجب.. أن تتغلَّب من جديد في وجه الهجوم العنيف من قوى مُعادية دومًا للقيم الروحية والأخلاقية». لقد بذل بعض الرجال الأذكياء حقًا (وأنا أفكر أساسًا في مكتاجارت McTaggart) جهودًا كبيرة في الفكر المثالي البنَّاء، الأعلى بكثير من مستوى هيجل؛ لكنهم لم يتجاوزوا أبعد من تقديم أهداف تصويب لنقَّاد أذكياء بالقدر نفسه. ويمكن القول بأنه خارج قارة أوربا، لا سيما في السنوات العشرين الأخيرة، أخذ اهتمام الفلاسفة بهيجل يتلاشى تدريجيًا.

لكن لو كان الأمر كذلك، فلماذا القلق الزائد بشأن هيجل؟. الإجابة هي أن تأثير هيجل ظل القوَّة الأقوى، رغم أن العلماء لم يحملوه أبدًا على محمل الجد وأن العديد من الفلاسفة (بغض النظر عن «التطوّريين») بدأوا يفقدون الاهتمام به. بَيْدَ أن تأثير هيجل، ولا سيما رَطانته، لا يزال قويًا جدًا في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية وفي العلوم الاجتماعية والسياسية (مع استثناء وحيد هو الاقتصاد)، لا سيما وأن فلاسفة التاريخ والسياسة والتعليم لا يزالون يقعون تحت تأثيره بدرجة جدّ كبيرة. ويتضح ذلك في السياسة بشكل أكثر صرامة؛ فالجناح الماركسي المتطرِّف اليساري، وكذلك الوسط المحافِظ واليمين الفاشي المتطرِّف، كلها تؤسِّس فلسفاتها السياسية على هيجل؛ فالجناح اليساري وإنْ كان قد أحلَّ محلَّ حرب القوميات الذي ظهر في مخطط هيجل التاريخاني حربَ الطبقات، وأحلَّ اليمين المتطرف محلَّه حربَ الأعراق، فقد اقتفى كلاهما أثر هيجل بشكل واعٍ تقريبًا. (أما الوسط المحافِظ فأقل وعيًا بديونه لهيجل، في الغالب).

كيف يمكن تفسير ذلك التأثير الهائل؟. إن قصدي الرئيسي لا يتجاوز تفسير تلك الظاهرة إلى محاربتها. فأنا أقدِّم بعض مقترحات تفسيرية. لسببٍ ما، حافظ الفلاسفة على قدر من أجواء السحر حول أنفسهم، حتى في أيامنا

هذه. فقد اعتُبرت الفلسفة مجالًا غريبًا وغامضًا يتناول الأسرار نفسها التي يتناولها الدين، لكن ليس بالطريقة التي «يُوحَى بها إلى أطفال» أو إلى عوام الناس؛ فقد اعتُبرت عميقة جدًا، اعتُبرت دين المفكرين ولاهوتهم، دين المتعلم والحكيم ولاهوته. وتتلاءم الهيجلية مع تلك الاعتبارات بشكل رائع؛ فهي على وجه الضبط ما يفترضه في الفلسفة هذا النوعُ من الخرافات الشعبية. فالهيجلية تَعرف كل شيء عن كل شيء، ولديها إجابة جاهزة عن كل سؤال. ثم حقًّا، مَن يمكنه التأكد من أن الإجابة ليست صحيحة؟.

لكن ذلك ليس هو السبب الرئيسي في نجاح هيجل. فتأثيره، وضرورة مقاومته، قد يُفهمان بشكل أفضل لو نظرنا بإيجاز في السياق التاريخي العام.

بدأت النزعة الاستبدادية القروسطية في التلاشي مع عصر النهضة. لكن على مستوى القارة، لم يتعرض نظيرها السياسي- وهو الإقطاعية القروسطية- لتهديد جادٍّ قبل الثورة الفرنسية (ولم تفعل حركة الإصلاح سوى تعزيزها). فلم يبدأ الكفاح من أجل المجتمع المفتوح مرة أخرى إلا مع أفكار عام 1789؛ فجرَّبت المَلَكيَّات الإقطاعية جدية هذا الخطر. وعندما بدأ في عام 1815 الحزب الرجعي استئناف سلطته في بروسيا، وجد نفسَه في حاجة ماسَّة إلى أيديولوجيا. وقد نُصِّبَ هيجل لتلبية ذلك المطلب، عن طريق إحياء أفكار أعداء المجتمع المفتوح الأوائل الكبار: هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو. وكما أعادت الثورة الفرنسية اكتشاف الأفكار الخوالد للجيل العظيم والمسيحية والحرية والمساواة والأخوَّة بين البشر، كذلك أعاد هيجل اكتشاف الأفكار الأفلاطونية الكامنة خلف الثورة الدائمة على الحرية والعقل. الهيجلية هي نهضة النزعة القَبَليَّة. وتتمثل أهمية هيجل التاريخية في أنه «الحلقة المفقودة»- لو جاز التعبير- بين أفلاطون والشكل الحديث من الكُلِّيَّانيّة. ولا يخطر على بال معظم الكُلِّيانيين المحدثين أن

أفكارهم ترجع إلى أفلاطون. ولكن العديد منهم يعرفون دَيْنَهم لهيجل؛ فجميعهم ترعرعوا في جو الهيجلية الحميم. لقد تعلموا تقديس الدولة والتاريخ والأمة [القومية]. (تفترض رؤيتي لهيجل أنه فسَّر تعاليم أفلاطون بالطريقة نفسها التي فسَّرتُها بها هنا، أيْ بوصفها تعاليم كُلِّيَّانيّة، كي يَستخدم هذا الشعار الحديث، ويتضح من نقد هيجل لأفلاطون في «فلسفة الحق» Philosophy of Law أن تفسيره يتفق مع تفسيرنا).

ولإعطاء القارئ لمحة سريعة عن تقديس هيجل ذي الطابع الأفلاطوني للدولة، سأقتبس بضع فقرات، قبل البدء في تحليل فلسفته التاريخانية. تبيِّن تلك الفقرات اعتماد نزعة هيجل الجَمْعِيَّة الراديكالية على أفلاطون بقدر اعتمادها على فريدريك ويليام الثالث Frederick William III، ملك بروسيا في الفترة الحرجة أثناء الثورة الفرنسية وبعدها. وتتلخَّص عقيدتهم في أن الدولة هي كل شيء وأن الفرد لا شيء؛ فهيجل نفسه يدين بكل شيء للدولة، يدين لها بوجوده الفيزيقي وكذلك الروحي. تلك هي رسالة أفلاطون وبروسِّيَّة فريدريك وليام وهيجل. يقول هيجل: «الكليُّ يتحقق في الدولة. فالدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض... لذا علينا تقديس الدولة بوصفها تجلي الإلهي على الأرض، ولو كان من الصعب فهم الطبيعة فمن الأصعب بما لا يُقاس إدراك جوهر الدولة... فالدولة هي مسيرة الله عبر العالم... ومن الضروري فهم الدولة بوصفها كائنًا حيًا... فإلى اكتمال الدولة يُعْزَى في الأساس وجوهريًا الوعيُ والفكرُ. تَعرف الدولةُ ما تريده... الدولة هي الواقعي؛ و.. الواقعُ الحقيقيُّ ضرورةٌ. فالواقعيُّ هو الضروريُّ أبدًا... الدولة... توجد من أجل ذاتها... الدولة هي وجودٌ متحققٌ عَيْنيًا، وحياةٌ أخلاقيةٌ متحققةٌ». قد تكفي تلك العبارات المنتقاة لإيضاح أفلاطونية هيجل وإصراره على سلطة الدولة الأخلاقية المطلقة، دولة تفرض سلطانها على أية أخلاقية فردية وأيِّ ضمير. وتلك

بطبيعة الحال نزعة أفلاطونية منمَّقة وهيستيرية، وهو ما يتضح منه بجلاء العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية والكُلِّيَّانيَّة الحديثة.

وربما نتساءل عمَّا إذا كان هيجل- بتلك الخدمات وبتأثيره الواسع في التاريخ- لم يثبت عبقريته. لا أعتقد أنه سؤال مهم، مادام ليس سوى جزء من رومانسيتنا التي تَعْتَدُّ غاية الاعتداد بفكرة «العبقرية». وبغضِّ النظر عن هذا، لا أعتقد أن النجاح يبرهن على أيِّ شيء، أو أن التاريخ هو قاضينا؛ فمعتقدات من هذا القبيل هي جزء من الهيجلية. وبقدر ما كان هيجل مهمًا فلا أظنه كان موهوبًا. إنه كاتب عسير الهضم. وحتى أشد المدافعين حماسةً عنه يعترف بأن أسلوبه «فضيحة، ومعيبٌ بجلاء». وعلى قدر أهمية مضمون كتابة هيجل، فهو لا يعلو على غيره سوى في انعدام الأصالة الواضح. فلا شيء في كتابة هيجل لم يكن قد قيل أفضل منه من قبل. ولا شيء في نهجه الدفاعي لم يستعِرْه من روَّاد الدفاع الأوائل. ولكنه كرَّس، بلا أيِّ ذكاء، تلك الأفكار المستعارة والمناهج أحادية الغرض لهدف واحد، ألا وهو محاربة المجتمع المفتوح، ومن ثَمَّ خدمة مَن استوظفه، فريدريك ويليام ملك بروسيا. وكان خلل العقل وتحقيره عند هيجل ضروريًا- من جانبٍ- بوصفه وسيلة لتحقيق تلك الغاية، ومن جانبٍ آخر كان تعبيرًا- عارضًا وإنْ كان طبيعيًا جدًا- عن حالته العقلية. وفي الحقيقة لم تكن قصة هيجل الكاملة لتستحق الرواية، لولا عواقبها الأكثر شؤمًا، فهي تبيِّن كم كان يسيرًا أن يصبح المهرِّجُ «صانعَ تاريخ». فالكوميديا التراجيدية لصعود المثالية الألمانية، رغم ما قادت إليه من جرائم بشعة، أشبه بأوبرا هزلية، أكثر بكثير من شبهها بأيِّ شيء آخر. وتساعد تلك البدايات على تفسير أسباب صعوبة الفصل في أبطالها الأحدث عهدًا، سواء أفلتوا من خشبة

أوبرات جراند توتونيك لفاجنر Wagner's Grand Teutonic Operas[1] أو من مهازل أوفنباخ[2] Offenbach.

إن قولي بأن فلسفة هيجل ألهمتها دوافعُ خفية- أعني: اهتمامه باستعادة حكومة فريدريك وليام الثالث البروسيَّة، ولذا لا تُحْمَلُ فلسفته على محمل الجد- ليس بقول جديد. فالقصة معروفة لكل مَن عايَن الموقف السياسي آنذاك، وقد حكاها بطلاقة قلةٌ تمتعت بما يكفي من الاستقلال لحكايتها. وخير شاهد هو شوبنهور، المثالي الأفلاطوني المحافِظ إنْ لم يوصف بالرجعية، ولكنه رجل النزاهة الرفيعة الذي يعتزُّ بالحقيقة دون سواها. فلا شك في أنه حَكَمٌ كفء في الشؤون الفلسفية، وقد تواجد في الوقت المناسب. شوبنهور الذي حاز سعادة معرفة هيجل شخصيًا والذي اقترح شعارًا على فلسفة هيجل كلمات شكسبير «هذا الهُراء فاق هُراء المجانين»، رَسَمَ الصورة الممتازة الآتية للسيد: «هيجل، المُنَصَّب من أعلى، بقدراته تلك وبوصفه الفيلسوف العظيم المشهود له، كان مفلطح الرأس، تافهًا بلا طعم، مقرفًا للغاية، دجَّالًا أمِّيًا، وصل إلى قمة الوقاحة بشخبطات وأتى بسُخْفٍ وهُراء مُلْغِزٍ مختَلٍّ. وعن هذا الهُراء زَعَمَ أتباعُه المرتزقة أنه حكمة خالدة، فاعتنقها كل الحمقى، ونُظِّمت جوقة كاملة من المعجبين، على نحو لم يُسمع به من قبل. ثم أتيح لهيجل مجال واسع للتأثير الروحي، وفَّره له مَن كانوا في السلطة، وهو ما مكَّنَه من إفساد عقل جيل بأكمله». وفي موضع آخر، يصف شوبنهور اللعبة السياسية في الهيجلية على

(1) فاجنر: مؤلف موسيقي وكاتب مسرحي ألماني (1813- 1883)، اعتنق الأفكار الثورية فحلّت عليه النقمة واضطر إلى الهرب إلى سويسرا- (المترجم).

(2) أوفنباخ: مؤلف موسيقي فرنسي من أصل بروسي (1819- 1880)، ارتبط بالإمبراطورية الفرنسية الثانية لنابليون الثالث، ثم بعد انهيارها مع الحرب الفرنسية البروسية عام 1870، اضطر إلى مغادرة باريس بسبب أصوله الجرمانية وتصاعد المشاعر المعادية لألمانيا لدى مختلف طبقات المجتمع الفرنسي- (المترجم).

النحو الآتي: «الفلسفة التي أعاد إليها كانط سمعتَها، صارت حاليًا وسيلة لتحقيق المصالح والمنافع؛ سواء كانت مصالح الدولة من أعلى أم مصالح شخصية من أسفل... وعلى عكس كل تلك الأجواء والأقوال الرصينة، ليست دوافع تلك الحركة مثالية كما يُقال؛ وإنما دوافعها أغراض جدّ واقعية في حقيقة الأمر، أعني أنها دوافع شخصية ورسمية ودينية وسياسية، وباختصار: مجرد مصالح ومنافع مادية... مصالح الحزب تؤجِّج بقوة أقلامَ العديد من محبي الحكمة الأنقياء... أما الحقيقة فهي آخر ما يخطر على بالهم... فمن جانبٍ تسيئ الدولة استخدام الفلسفة عندما تَعتبرها أداة لها، ومن الجانب الآخر أداة لتحقيق مكاسب شخصية... والحال هكذا، مَن يعتقد أن الحقيقة ستخرج إلى النور كما يخرج منتج ثانوي [أثر جانبي]؟.. الحكومات جعلت من الفلسفة أداة لخدمة مصالحها في الدولة، والأكاديميون جعلوها تجارة...». إن وجهة نظر شوبنهور عن وضعية هيجل بوصفه عميلًا استأجره الحكمُ البروسيُّ يؤكدها- ولن نذكر سوى مثال واحد- شويجلر Schwegler، وهو أحد أتباعه المعجبين به. يقول شويجلر عن هيجل: «لم تبدأ سمعة هيجل وحيويته في الصعود إلا مع دعوته إلى برلين عام 1818؛ فعندئذٍ انبثقت من حوله مدرسة كبيرة العدد امتدت على نطاق واسع وتميزت بنشاط واضح. وعندئذٍ أيضًا، اكتسب هيجل بعلاقاته مع البيروقراطية البروسيّة نفوذًا سياسيًا، كما اكتسب اعترافًا بأن فلسفته هي الفلسفة الرسمية. ولم يكن ذلك بفضل تحرُّر داخليٍّ في فلسفته، ولم يكن بفضل قيمة أخلاقية فيها». محرِّر شويجلر، وهو ج. هـ. ستيرلينج J. H. Stirling، أول مبشِّر بريطاني بالهيجلية، يدافع بطبيعة الحال عن هيجل ضد شويجلر بتنبيه قرَّائه ألا يعتدُّوا حرفيًا بـ«تلميحات شويجلر الهيِّنة ضد... فلسفة هيجل التي تفيد بأنها فلسفة دولة». ولكن بعد بضع صفحات يؤكد ستيرلينج عن غير قصد تمامًا تصوير شويجلر للوقائع وكذلك وجهة النظر القائلة بأن هيجل نفسه كان مدركًا الوظيفةَ

الحزبية السياسية والدفاعية التي تقوم بها فلسفته. (والدليل الذي اقتبسه ستيرلنج يبيِّن أن هيجل عبَّر بنفسه- بكلبيَّة- عن تلك الوظيفة التي تقوم بها فلسفته). ثم بعد قليل فَضَحَ ستيرلنج عن غير قصد «سر هيجل» عندما انتقل إلى الكشوفات الشعرية وكذلك النبوئية التالية، في إشارة إلى الهجوم الخاطف الذي قامت به بروسيا على النمسا عام 1866، فقبل عام قال: «ألا تدين بروسيا حقًّا لهيجل ولا سيما فلسفته الأخلاقية والسياسيةَ بتلك الحياة القوية والتنظيم الذي ينمو فيها باطراد؟. أليس من الصحيح أن هيجل الصارم هو مركز ذلك التنظيم، حيث تنضج مشوراته في مخٍّ خفيٍّ غير مرئي يضرب كالبرق بيدٍ ثقيلة راجحة؟. وستتضح قيمة ذلك التنظيم بجلاء حين أقول إنه بينما قَضَت اللاأخلاقية التجارية السائدة في إنجلترا الدستورية على أصحاب التميز التجاري وحَمَلَة السندات، كان أصحاب الأسهم العاديون في هيئة السكك الحديدية البروسيَّة يعتمدون على متوسط آمِن 8,33 %. ومن المؤكد أن هذا يقول شيئًا عن هيجل في آخر الأمر!.

ويواصل ستيرلنج امتداح هيجل قائلًا: «أعتقد أن الخطوط العريضة الأساسية لهيجل اتضحت الآن لكل قارئ. ولقد استفدت الكثير من هيجل..». وإني لأرجو أنا أيضًا أن تكون الخطوط العريضة لهيجل اتضحت الآن، وإني لَعلى ثقة من أن ما استفاده ستيرلنج قد حصَّنه من مخاطر اللاأخلاقية التجارية السائدة في بريطانيا الدستورية غير الهيجلية.

(مَن يمكنه في هذا السياق الامتناع عن التلميح إلى أن الفلاسفة الماركسيين مستعدّون دومًا لإيضاح أن نظرية الخصم المتأثرة بمصلحته الطبقية، تفشل عادةً في تطبيق هذا المنهج على هيجل؟. فبدلًا من تنديدهم بهيجل لكونه مدافعًا عن الحكم المطلق البروسيِّ Prussian absolutism، يتأسفون على أن أعمال مخترع الديالكتيك، ولا سيما أعماله في المنطق، لم تُقرأ على نطاق أوسع في بريطانيا، على عكس روسيا التي تعترف رسميًا بمزايا فلسفة هيجل عمومًا ولا سيما منطقه).

حين نعود إلى مشكلة دوافع هيجل السياسية، أعتقد أن لدينا أكثر من سبب كافٍ للاشتباه في أن فلسفته تأثرت بمصالح الحكم البروسيِّ الذي كان يستوظفه، بل انطوى هذا التأثر- في ظل حكم فريدريك ويليام الثالث المطلق- على أكثر مما أمكن لشوبنهور أو شويجلر أن يعرفا؛ ففي العقود الأخيرة فحسب نُشِرَتْ وثائق كشفت عن وضوح الملك واتساقه مع نفسه في إصراره على خضوع المعرفة [تعليمًا ومتعلمين] لمصلحة الدولة. إذ نقرأ في برنامجه التعليمي أن «العلوم المجرَّدة التي لا تخص سوى الحياة الأكاديمية، ولا تقوم سوى بتنوير تلك المجموعة فقط، هي بلا قيمة فعلية بالنسبة إلى صالح الدولة العام، ومن الغباء التضييق عليها بشكل كامل، ومن الرشاد إبقاؤها داخل حدود خاصة». ثم جاءت دعوة هيجل إلى برلين عام 1818 أثناء المدِّ العالي للنكوص، في فترة بدأ الملك فيها تطهير حكومته من الإصلاحيين والليبراليين الوطنيين الذين أسهموا بدرجة كبيرة في نجاحه في «حرب التحرير». وبالنظر إلى تلك الواقعة، نتساءل عمَّا إذا كان تعيين هيجل لم يكن خطوة نحو «إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة»، بحيث يمكنها أن تظل رشيدة وتخدم «صالح الدولة العام»، أيْ: ويليام فريدريك وحكمه المطلق. ويُطْرَحُ السؤال نفسه علينا عندما نقرأ ما يقوله معجب كبير عن هيجل: «وفي برلين، ظل هيجل حتى وفاته عام 1831 الديكتاتور المعترف به لإحدى أقوى المدارس الفلسفية في تاريخ الفكر». (وأعتقد أنه يتعيَّن علينا وضع كلمة «عدم الفكر» محلَّ كلمة «الفكر»، لأني لا أستطيع فهم ما يمكن لديكتاتور فعله بتاريخ الفكر، حتى لو كان ديكتاتور فلسفة. ولكن هذه الفقرة الكاشفة جدّ صحيحة. فمثلًا، نجحت الجهود المتضافرة لتلك المدرسة القوية، بمؤامرة صامتة، في حجب شوبنهور عن العالم لمدة أربعين سنة). ونحن نرى أن هيجل امتلك حقًّا

سلطة «إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة»، ولذا فسؤالنا في محله تمامًا[1].

في ما يلي، سأحاول إيضاح أن فلسفة هيجل كلها يمكن تفسيرها بوصفها إجابة جازمة عن هذا السؤال؛ وهي إجابة بالإثبات طبعًا. وسأحاول إيضاح كم من الضوء يُسَلَّطُ على الهيجلية حين نفسِّرها بهذه الطريقة، أيْ بوصفها دفاعًا عن البروسِّيَّة. وسينقسم تحليلي إلى ثلاثة أجزاء، أتناولها في الأقسام الثاني والثالث والرابع من هذا الفصل. يتناول القسم الثاني نزعة هيجل التاريخانية وفلسفته الأخلاقية الوضعية، بالإضافة إلى الخلفية النظرية المجردة لتلك العقائد، وكذلك منهجه الديالكتيكي [الجدلي] وفلسفته المزعومة عن الهوية. أما القسم الثالث فيتناول صعود الروح القومية. وفي القسم الرابع، بضع كلمات عن علاقة هيجل ببيرك Burke. أما القسم الخامس فيتناول قيام النزعة الكُلِّيَّانيّة الحديثة استنادًا إلى عقائد هيجل.

2

أبدأ تحليلي لفلسفة هيجل بمقارنة عامة بين النزعة التاريخانية عند أفلاطون وهيجل. لقد اعتقد أفلاطون أن الأفكار أو الجواهر توجد «سابقة» على الأشياء المتغيِّرة باستمرار، وأن اتجاه كل التطوّرات يُفَسَّرُ بأنه حركة ابتعاد عن كمال الصور المثالية، ولذا فهي حركة هبوط أو انحدار descent، وحركة نحو الاضمحلال والانحلال decay. وتاريخ الدول على الأخص هو تاريخ فساد وانحطاط degeneration؛ وينجم هذا الانحطاط أو الفساد عن إصابة الطبقة الحاكمة بانحطاط سُلالي. (لا بد هنا من تذكُّر العلاقة الوثيقة بين تصورات أفلاطون العامة عن «السلالة» و«الروح» و«الطبيعة» و«الجوهر»). ويعتقد هيجل، مسايرًا أرسطو، أن المُثُل أو الجواهر كامنة في

---

(1) يقصد بوبر تساؤله عمَّا إذا كان تعيين هيجل في الجامعة قد أسهم في إبقاء الفلسفة داخل حدود خاصة- (المترجم).

الأشياء المتغيِّرة باستمرار، أو على الأدق (لو تحرَّينا كلام هيجل)، يقول هيجل إنها متماهية مع الأشياء المتغيِّرة باستمرار، فهو يقول: «كل شيء واقعي مُتَعَيَّن هو فكرة شاملة Idea». لا يعني هذا أن هيجل قد أغلق الهوَّة التي فتحها أفلاطون بين جوهر الشيء ومظهره الحسِّي؛ فهو يقول: «حين نقول الجوهر فهذا يقتضي ضمنًا تمييزه عن الوجود» (وجود الشيء)؛.. «فوجود الشيء، عند مقارنته بالجوهر، ننظر إليه بوصفه مجرد ظهور أو مظهر... كل شيء ينطوي على جوهر، كما قلنا؛ أيْ ليست الأشياء هي ما تُظْهِرُ به أنفسَها بشكل مباشر». وكأفلاطون وأرسطو أيضًا، يتصور هيجل الجواهر، على الأقل جواهر الكائنات الحية (ومن ثَمَّ جواهر الدول أيضًا)، بوصفها نفوسًا أو «أرواحًا».

بَيْدَ أن هيجل على عكس أفلاطون، لا يقول بأن تطوّر العالم في تغيُّره المتصل يتجه إلى هبوط أو انحدار عن الصورة المثالية [أو الفكرة الشاملة idea] نحو اضمحلال وانحلال، بل يقول- كما يقول سبيوسيبوس وأرسطو- إن التطوّر يتجه عمومًا نحو صورة مثالية [أو فكرة شاملة]: التطوّر هو تقدم. ومع أن هيجل يقول- مسايرًا أفلاطون- إن «قابلية الشيء للفساد لها أساسها في الجوهر، وهي ناشئة عنه»، نجده يصر- خلافًا لأفلاطون- على أن الجواهر تتطوّر. في العالم عند هيجل، كما عند هيراقليطس[1]، كل شيء في تغيُّر متصل؛ ولا يُسْتَثْنى من هذا الجواهر التي لم يقل بها أفلاطون سوى للإبقاء على الثبات. لكن هذا التغيُّر المتصل ليس اضمحلالًا

(1) هيراقليطس: فيلسوف يوناني، أطلق عليه المتأخرون بسبب غموض أسلوبه اسم «الغامض» أو «المظلم». ملخص مذهبه قوله: «الأشياء في تغير متصل». والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محلَّ بعض؛ «فالشقاق أبو الأشياء ومَلِكُها»، والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة لها، فكل شيء هو كذا وليس كذا. ولكنه قال باللوغوس ليضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس، حيث يكون التكرار إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري- (المترجم).

وانحلالًا. فنزعة هيجل التاريخانية متفائلة. إن الجواهر والأرواح عنده- كالأرواح عند أفلاطون- تتحرك بذاتها [أيْ تلقائية الحركة]؛ فهي في حالة تطوّر ذاتي، أو لو استخدمنا كلمات أشيع: «تتبلور» و«تتخلق ذاتيًا». وهي تدفع أنفسَها نحو «سبب أخير» [علة غائية] عند أرسطو، أو كما يقول هيجل في اتجاه «تحقق ذاتي وعلة غائية متحققة في ذاتها ولِذَاتها». هذه العلة الغائية، أو غاية تطوّر الجواهر، هي ما يسميه هيجل «الفكرة المطلقة» The absolute Idea أو «الفكرة الشاملة» The Idea. (هذه الفكرة الشاملة، على ما يخبرنا هيجل، مُرَكَّبَةٌ complex: إنها الجميل، أو الكل في واحد؛ معرفة Cognition ونشاط عملي Practical Activity؛ فَهْمٌ شاملٌ؛ خَيْرٌ أَسْمَى؛ هي الكُلُّ المُتَأَمَّلُ نفسَه علميًا. ولا تجعلنا صعوبة تلك التعابير شاعرين بقلق أو توتر). يمكننا القول بأن عالم التغيُّر المتصل عند هيجل هو في حالة «تطوّر متبلور» أو «تخليقي»؛ فكل مراحله تتضمن مراحل سابقة تولَّدتْ عنها، وكل مرحلة تلغي كل المراحل السابقة مقتربةً أكثر فأكثر من الكمال. وهكذا، فالقانون العام للتطوّر هو قانون التقدم؛ لكنه- كما سنرى- ليس تقدمًا بسيطًا ومباشرًا، بل هو تقدم «ديالكتيكي» [جدلي].

كما يتضح من الاقتباسات السابقة، يتصور هيجلُ الجَمْعِيُّ collectivist كأفلاطون، الدولةَ بوصفها كائنًا حيًا عضويًا organism. ومتَّبعًا روسُّو Rousseau الذي كان قد أعطى الدولة «إرادةً عامة» جَمْعِيَّة، يعطي هيجلُ الدولةَ جوهرًا واعيًا مفكرًا: يعطيها «عقلًا» أو «روحًا». هذا الروح بما لديه من «جوهر عَيْنِيٍّ نشيط» (وهو ما يُنْبِئ عن اعتماد هيجل على روسو)، هو في الوقت نفسه «روحُ الأمَّةِ» الجَمْعِيُّ الذي يشكل الدولة.

وعند أيِّ جوهراني، المعرفة بالدولة أو فهْمها لا بدّ أن يعني بوضوح معرفة جوهرها أو روحها. وكما رأينا في الفصل السابق، لا يمكننا معرفة الجوهر و«احتمالاته» [المُباطِنة] إلا من تاريخه «الحقيقي الواقعي أو الموجود

بالفعل» actual. وهكذا نصل إلى موقف أساسي في المنهج التاريخاني، ألا وهو أن سبيل تحصيل معرفةٍ عن مؤسسات اجتماعية كالدولة هو دراسة تاريخها أو تاريخ «روحـ»ها. أما النتيجتان الأخريان من نتائج التاريخانية التي عرضناهما في الفصل السابق فتأتيان أيضًا. روح الأمة يحدد مصيرها التاريخي الخفي، وكل أمة تريد «الظهور إلى الوجود المتعيَّن» لا بدّ أن تؤكد تفرُّدَها أو روحها بالدخول إلى «مسرح التاريخ»؛ أيْ بالصراع مع أمم أخرى. والهدف من الصراع هو السيادة على العالم. وعليه، فبمستطاعنا فَهْمَ أن هيجل، كهيراقليطس، يعتقد أن الحرب هى أب [مصدر] كل الأشياء، وهي المَلِكُ عليها. وكهيراقليطس، يعتقد هيجل أن الحرب عادلة: «تاريخ العالم هو محكمة عدالة العالم» كما يقول هيجل. ومثل هيراقليطس، يعمِّم هيجل تلك العقيدة بتوسيعها إلى عالم الطبيعة، مُفَسِّرًا تناقضات الأشياء وتعارضاتها، وقطبية الأضـداد،...، بوصفها حربًا، وبوصفها قوة تطوّر طبيعي متحرِّكة. وكهيراقليطس، يعتقد هيجل في وحدة الأضداد أو هويتها. وتقوم وحدة الأضداد بدور مهم في التطوّر والتقدم «الديالكتيكي»؛ الأمر الذي يجعلنا نقول بأن هذه الأفكار الهيراقليطية- حرب الأضداد ووحدتها أو هويتها- هي الأفكار الرئيسية في ديالكتيك هيجل.

حتى الآن، تبدو تلك الفلسفةُ تاريخانيةً لائقة وأمينة بشكل مقبول، وإنْ كانت غير مبتكرة قليلًا، ولا يبدو أن ثمة مبرِّر لوصفها- كما فعل شوبنهور- بأنها دَجَلٌ وشعوذة. لكن هذا المظهر يبدأ في التغير عند الانتقال إلى تحليل ديالكتيك هيجل. نظرًا إلى أن هيجل يقدم ذلك المنهج واضعًا نصب عينيه كانط، الذي حاول- في هجومه على الميتافيزيقا (ويمكن الوقوف على عنف تلك الهجمات من العبارات الإشعارية في «مقدمتي»)- إيضاح أن كل التأملات من هذا النوع لا يمكن الدفاع عنها. لم يحاول هيجل أبدًا دحض كانط [أو تفنيده]. لقد أبدى له احترامًا، ثم انعطف بوجهة نظره إلى

نقيضها. تلك هي الكيفية التي حُوِّل بها «ديالكتيك» كانط- الهجوم على الميتافيزيقا- إلى «ديالكتيك هيجلي»، وهو الأداة الرئيسية للميتافيزيقا.

لقد أكد كانط في كتابه «نقد العقل المحض» Critique of Pure Reason- بتأثير من هيوم Hume- أن التأمل الخالص أو العقل المحض متى تجاسر على الدخول في حقل لا يقبل احتمال المراجعة التجريبية، فهو معرَّضٌ للسقوط في التناقض أو «التضارب» وإنتاج ما يصفه كانط بأنه «محض أهواء» و«لغو» [هُراء] و«أوهام» و«دوجمائية عقيمة» و«زعم سطحي بمعرفة كل شيء». لقد حاول كانط تبيان أن كل قول ميتافيزيقي، أو «فرضية» thesis، في ما يتعلق مثلًا ببدء العالم في الزمان، أو وجود الله، يتناقض مع قول آخر نقيض أو «فرضية نقيضة» antithesis؛ وكلاهما ينجمان عن الفرضيات نفسها، ويمكن إثباتهما أو البرهنة عليهما بـ«الدليل» نفسه. وبعبارات أخرى، عند مغادرة حقل التجربة، لا ينطوي تأمُّلنا أو تفكيرنا على أيِّ تقدير علمي، مادام يوجد لكل حجّة- حتمًا- حجّة مضادة لها المشروعية نفسها. وكان كانط يهدف من هذا إلى إيقاف «التزايد اللعين» للكَتَبَة والنُّسَّاخ scribblers المتحدثين في الميتافيزيقا، نهائيًا. ولكن لسوء الحظ جاءت النتيجة جدّ مختلفة. فلم يوقف كانط سوى محاولات الكَتَبَة والنُّسَّاخ توظيف الحجّة العقلانية؛ فكفُّوا عن التعليم، ولكنهم لم يكفوا عن إغواء العامة وفتنتهم (كما قال شوبنهور). وتبعًا لهذا التطوّر، يتحمل كانط نفسه بلا ريب نصيبًا مُعْتَبَرًا من اللوم؛ لأن الأسلوب الغامض الذي اتبعه في كتابه (الذي كتبه على عجلة كبيرة من أمره، وإنْ جاء بعد سنوات طويلة من التأمل) أسهم إلى حد كبير في زيادة عدم وضوح الكتابة النظرية الألمانية. ولم يبذل الكَتَبَة الميتافيزيقيون الذين جاءوا بعد كانط أية محاولة لتفنيد أفكاره أو دحضها. وهيجل على الأخص، تجرَّأ على مناصرة كانط بهدف «إحياء اسم الديالكتيك وإعادته إلى القائمة المبجَّلة»؛ فقال إن

كانط كان محقًا تمامًا في الإشارة إلى التضارب [والتناقض] ولكن جافاه الصواب في قلقه بشأنه؛ لأن التناقضَ مُبَاطِنٌ لطبيعة العقل نفسه الذي يناقض نفسَه حتمًا، فالتناقض ليس ضَعْفًا في مَلَكاتنا البشرية- كما يجزم هيجل- بل هو جوهر عَيْني لكل العقلانية التي لا بدّ أن تعمل من خلال التناقض والتعارض، فهو الطريق الوحيد الذي يتطوّر العقل به. ويؤكد هيجل أن كانط حَلَّلَ العقلَ كما لو كان شيئًا جامدًا؛ فنسي أن البشرية تتطوّر، ومعها يتطوّر ميراثنا الاجتماعي. فعقلنا هو ثمرة هذا الميراث الاجتماعي، وثمرة التطوّر التاريخي للجماعة الاجتماعية التي نعيش فيها، ألا وهي الأمة [الشعب]. وهذا التطوّر ينتقل ديالكتيكيًا، أيْ من خلال إيقاع ثلاثي. فأولًا توجد الفرضية thesis، ولكنها ستُنْتِجُ نقدًا لأن خصومها سيناقضونها مؤكدين صحة نقيضها، أيْ الفرضية النقيضة antithesis؛ وفي أثناء صراع وجهات النظر هذا، نحصل على التركيب أو التوليف synthesis، أيْ على وحدة الأضداد التي تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا على مستوى أعلى. فالتوليف أو التركيب يمتص، لو جاز القول، الموقفين الأصليين المتعارضين، بنسخهما كل على حدة والحلول محلهما؛ فهو يختزلهما إلى مكوناته، عن طريق الإلغاء والرفع والحفظ. بذلك يتأسَّسُ على الفور التوليف أو التركيب، وتكرِّرُ العمليةُ بكاملها نفسَها على المستوى الأعلى الذي وصلت إليه. ذلك بإيجاز هو إيقاع التقدم الثلاثي الذي يسميه هيجل «المثلث الديالكتيكي» [المثلث الجدلي].

وإني لَأعترف بأن هذا ليس وصفًا سيئًا للطريقة التي يتقدم بها النقاش النقدي أحيانًا ومن ثَمَّ التفكير العلمي أيضًا. فالنقد كله يتألف من الإشارة إلى بعض التناقضات أو التضاربات، ويتألف التقدم العلمي إلى حد كبير من إلغاء التناقضات متى عثرنا عليها. وهو ما يعني أن العلم يتقدم على افتراض عدم جواز التناقض، وتجنبه، بحيث يفرض اكتشاف التناقض

على العالِم بذل كل محاولة لإلغائه أو التخلص منه؛ فحين يُعترف بوجود تناقض لا بدّ أن ينهار العلم كله. لكن هيجل يستمد من مثلثه الديالكتيكي درسًا جدّ مختلف، وهو الآتي: مادامت التناقضات هي أدوات يتقدم بها العلم، يخلص هيجل إلى أن التناقضات ليست جائزة وواردة فحسب بل مرغوبًا في وجودها للغاية أيضًا. تلك هي عقيدة هيجل التي تهدم حتمًا أية حجّة وأيَّ تقدم علمي. فالتناقضات حين تكون حتمية ومرغوبًا فيها فلا ضرورة للتخلص منها، وبهذه الطريقة وحدها يصل التقدم إلى غايته حتمًا.

تلك العقيدة هي أحد الاتجاهات الرئيسية في الهيجلية. فمقصد هيجل هو التعامل مع كل التناقضات بحُرِّية فيُصِرُّ على أن «كل الأشياء متناقضة في أنفسها» كي يدافع عن موقف لا يُنْهِي العلمَ كله فحسب، بل يُنْهِي أية حجّة عقلية أيضًا. أما السبب في رغبته في التسليم بوجود التناقضات فهو أنه يريد إيقاف الحجّة العقلية، ومعها التقدم العلمي والعقلي. فبجعْله الحجّة والنقد مستحيلين، يقصد هيجل إلى جعْل فلسفته دليلًا ضد أيِّ نقد، بحيث يُتاح لهذه الفلسفة إنشاء نفسها بوصفها «دوجمائية راسخة»، آمِنةً من أيِّ هجوم، فتتربع على قمة التطوّر الفلسفي بأجمعه بحيث لا يمكن إزاحتها. (ولدينا هنا مثال أول على دورة ديالكتيكية نمطية، ففكرة التطوّر الشعبية قادت إلى داروين Darwin في مرحلة، ولكنها لم تكن تتماشى مع المصالح المحافِظة، فأديرت إلى نقيضها، أيْ إلى نقيض التطوّر الذي وصل الآن إلى نهايته أو غايته: أيْ إيقاف التطوّر الذي وصل إلى نهايته الآن).

ثمة الكثير جدًا مما يمكن قوله عن مثلث هيجل الديالكتيكي، فهو إحدى ركيزتين تقوم عليهما فلسفته كلها. وسنرى أهمية تلك النظرية عنده حين انتقل إلى تطبيقها.

الركيزة الثانية من ركيزتَيْ الهيجلية هي ما سمّاه هيجل «فلسفة الهوية» philosophy of identity، وهي بدورها تطبيق الديالكتيك. ولا أريد إضاعة

كانط كان محقًا تمامًا في الإشارة إلى التضارب [والتناقض] ولكن جافاه الصواب في قلقه بشأنه؛ لأن التناقضَ مُبَاطِنٌ لطبيعة العقل نفسه الذي يناقض نفسَه حتمًا، فالتناقض ليس ضَعْفًا في مَلَكاتنا البشرية- كما يجزم هيجل- بل هو جوهر عَيْني لكل العقلانية التي لا بدّ أن تعمل من خلال التناقض والتعارض، فهو الطريق الوحيد الذي يتطوّر العقل به. ويؤكد هيجل أن كانط حَلَّلَ العقلَ كما لو كان شيئًا جامدًا؛ فنسي أن البشرية تتطوّر، ومعها يتطوّر ميراثنا الاجتماعي. فعقلنا هو ثمرة هذا الميراث الاجتماعي، وثمرة التطوّر التاريخي للجماعة الاجتماعية التي نعيش فيها، ألا وهي الأمة [الشعب]. وهذا التطوّر ينتقل دياالكتيكيًا، أيْ من خلال إيقاع ثلاثي. فأولًا توجد الفرضية thesis، ولكنها ستُنْتِجُ نقدًا لأن خصومها سيناقضونها مؤكدين صحة نقيضها، أيْ الفرضية النقيضة antithesis؛ وفي أثناء صراع وجهات النظر هذا، نحصل على التركيب أو التوليف synthe-sis، أيْ على وحدة الأضداد التي تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا على مستوى أعلى. فالتوليف أو التركيب يمتص، لو جاز القول، الموقفين الأصليين المتعارضين، بنسخهما كل على حدة والحلول محلهما؛ فهو يختزلهما إلى مكوناته، عن طريق الإلغاء والرفع والحفظ. بذلك يتأسَّسُ على الفور التوليف أو التركيب، وتكرِّرُ العمليةُ بكاملها نفسَها على المستوى الأعلى الذي وصلت إليه. ذلك بإيجاز هو إيقاع التقدم الثلاثي الذي يسميه هيجل «المثلث الديالكتيكي» [المثلث الجدلي].

وإني لَأعترف بأن هذا ليس وصفًا سيئًا للطريقة التي يتقدم بها النقاش النقدي أحيانًا ومن ثَمَّ التفكير العلمي أيضًا. فالنقد كله يتألف من الإشارة إلى بعض التناقضات أو التضاربات، ويتألف التقدم العلمي إلى حد كبير من إلغاء التناقضات متى عثرنا عليها. وهو ما يعني أن العلم يتقدم على افتراض عدم جواز التناقض، وتجنبه، بحيث يفرض اكتشاف التناقض

على العالِم بذل كل محاولة لإلغائه أو التخلص منه؛ فحين يُعترف بوجود تناقض لا بدّ أن ينهار العلم كله. لكن هيجل يستمد من مثلثه الديالكتيكي درسًا جدّ مختلف، وهو الآتي: مادامت التناقضات هي أدوات يتقدم بها العلم، يخلص هيجل إلى أن التناقضات ليست جائزة وواردة فحسب بل مرغوبًا في وجودها للغاية أيضًا. تلك هي عقيدة هيجل التي تهدم حتمًا أية حجّة وأيَّ تقدم علمي. فالتناقضات حين تكون حتمية ومرغوبًا فيها فلا ضرورة للتخلص منها، وبهذه الطريقة وحدها يصل التقدم إلى غايته حتمًا.

تلك العقيدة هي أحد الاتجاهات الرئيسية في الهيجلية. فمقصد هيجل هو التعامل مع كل التناقضات بحُرِّية فيُصِرُّ على أن «كل الأشياء متناقضة في أنفسها» كي يدافع عن موقف لا يُنْهِي العلمَ كله فحسب، بل يُنْهِي أية حجّة عقلية أيضًا. أما السبب في رغبته في التسليم بوجود التناقضات فهو أنه يريد إيقاف الحجّة العقلية، ومعها التقدم العلمي والعقلي. فبجعْله الحجّة والنقد مستحيلين، يقصد هيجل إلى جعْل فلسفته دليلًا ضد أيِّ نقد، بحيث يُتاح لهذه الفلسفة إنشاء نفسها بوصفها «دوجمائية راسخة»، آمِنةً من أيِّ هجوم، فتتربع على قمة التطوّر الفلسفي بأجمعه بحيث لا يمكن إزاحتها. (ولدينا هنا مثال أول على دورة ديالكتيكية نمطية، ففكرة التطوّر الشعبية قادت إلى داروين Darwin في مرحلة، ولكنها لم تكن تتماشى مع المصالح المحافِظة، فأديرت إلى نقيضها، أيْ إلى نقيض التطوّر الذي وصل الآن إلى نهايته أو غايته: أيْ إيقاف التطوّر الذي وصل إلى نهايته الآن).

ثمة الكثير جدًا مما يمكن قوله عن مثلث هيجل الديالكتيكي، فهو إحدى ركيزتين تقوم عليهما فلسفته كلها. وسنرى أهمية تلك النظرية عنده حين انتقل إلى تطبيقها.

الركيزة الثانية من ركيزتَيْ الهيجلية هي ما سمَّاه هيجل «فلسفة الهوية» philosophy of identity، وهي بدورها تطبيق الديالكتيك. ولا أريد إضاعة

وقت القارئ بمحاولة إدراك فحواها، ولا سيما أني قمتُ بذلك في موضع آخر[1]؛ فهي بشكل رئيسي ليست سوى مراوغة وقحة، ولْنستخدم كلمات هيجل: فلسفة الهوية «هُراء، بل هُراء أبله». إنها متاهة نمسك فيها بظلال فلسفات غابرة، أصداء من هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو، وكذلك روسُّو وكانط، يحتفلون فيها باجتماع الساحرات بالشيطان في منتصف الليل، في محاولة عابثة لبَلْبَلة متفرِّج ساذج وإلهائه. الفكرة الرئيسية، وفي الوقت نفسه الرابطة بين ديالكتيك هيجل وفلسفته في الهوية هي اعتقاد هيراقليطس في وحدة الأضداد. قال هيراقليطس: «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد، فهو نفس الطريق»، فيكرر هيجل هذه الفكرة عندما يقول: «طريق الغرب وطريق الشرق طريق واحد». وتنطبق تلك العقيدة الهيراقليطية في هوية الأضداد على مجموعة هائلة من بقايا الفلسفات القديمة التي «اختُزلت إلى مكوِّنات» نسق هيجل. الجوهر والصورة المثالية، الواحد والمتعدد، الماهية والعَرَض، الشكل والمحتوى، الذات والموضوع، الوجود والصيرورة، كل شيء ولا شيء، التغيُّر والثبات، الموجود بالفعل [الواقعي الحقيقي] والمحتمل، الواقع والمظهر، المادة والروح- كل تلك الأشباح الآتية من الماضي، يبدو أنها انتابت دماغ الديكتاتور العظيم وهو يؤدي رقصته ببالونه، وبصحبته مشكلاته الوهمية المتورِّمة عن الله والعالم. ولكن في وسط كل هذا الجنون ثمة منهج، بل منهج بروسيٌّ أيضًا. فمن وراء تلك البَلْبَلة الظاهرة تكمن مصالح حكم فريدريك ويليام المطلق؛ حيث تعمل فلسفة الهوية على تبرير النظام القائم، فخلاصتها الرئيسية هي «الوضعية الأخلاقية والتشريعية» ethical and juridical positivism، أيْ الاعتقاد بأن ما هو كائن هو الخير، وما دامت لا توجد معايير سوى المعايير القائمة سيكون الاعتقاد الراسخ هو: «القوة هي الحق».

---

(1) يقصد بوبر عمله «ما الديالكتيك؟» What is Dialectic? - (المترجم).

كيف استمد هيجل تلك العقيدة؟. استمدها عبر سلسلة مراوغات فحسب. أفلاطون بمفاهيمه عن الصور Forms والمُثُل المختلفة تمامًا عن «الصور الذهنية»- كما رأينا- قال إن المُثُل وحدها هي الحقيقية وأن الأشياء القابلة للفساد غير حقيقية. ومن هذه العقيدة يتبنَّى هيجل المعادلة الآتية: المثالي=الواقعي المتعيَّن. أما كانط فتكلم في ديالكتيكه عن «أفكار العقل المحض»، مستخدمًا مصطلح «الفكرة» بمعنى «الصور الذهنية». ويأتي هيجل ليتبنَّى من تلك العقيدة أن الأفكار ذهنية أو روحية أو عقلية، وهو ما يمكن التعبير عنه بالمعادلة الآتية: الفكرة=العقل. وباندماج هاتين المعادلتين أو على الأصح المراوَغتين، تنتج معادلة ثالثة هي: الواقعي المتعيَّن=العقل؛ وهو ما يتيح لهيجل الزعم بأن كل شيء معقول لا بدّ أن يكون واقعيًا، وأن كل شيء واقعي لا بدّ أن يكون معقولًا، وأن تطوّر الواقع يقع على نحو ما يقع تطوّر العقل. ومادام لا يوجد معيار أعلى في الوجود العَيْني من التطوّر الأحدث للعقل والفكرة الشاملة، فكل شيء حقيقي أو واقعي الآن يوجد بحكم الضرورة، ولا بد أن يكون معقولًا وكذلك خَيْرًا. (لا سيما أن الخَيْر كما سنرى، سيكون هو الدولة البروسيَّة القائمة بالفعل).

تلك هي فلسفة الهوية. وبغضِّ النظر عن النزعة الوضعية الأخلاقية، فثمة نظرية في الحقيقة تنجلي هاهنا، بوصفها نتيجة ثانوية [أو أثرًا جانبيًا] فحسب (لو استخدمنا كلمات شوبنهور). وهي نظرية مريحة للغاية. فكما رأينا، كل ما هو معقول واقعي. ولن يعني هذا سوى أن كل ما هو معقول لا بدّ أن يتكيف مع الواقع، ولذا لا بدّ أن يكون صحيحًا. الحقيقة تتطوّر على نحو ما يتطوّر العقل، وكل شيء يتلمس العقلَ في مرحلته الأخيرة من التطوّر لا بدّ أن يكون صحيحًا وفق تلك المرحلة، أيضًا. وبكلمات أخرى، كل ما يبدو عَيْنيًا لمَن لديهم عقل عصري [حديث]، لا بدّ أن يكون صحيحًا. الواضح بذاته [البديهي] هو والحقيقة سواء. فلكي تكون عصريًا

[محدثًا] لن تحتاج سوى إلى إيمان بتلك العقيدة؛ وهو ما يجعلها بحكم التعريف صحيحة. بهذه الطريقة يتحوَّل التعارض بين ما يسميه هيجل «الذاتي» أيْ الاعتقاد، و«الموضوعي» أيْ الحقيقة، أقول يتحوّل إلى هوية [تطابق]. وتفسِّر هذه الوحدةُ بين الأضداد المعرفةَ العلمية أيضًا. فـ«الفكرة الشاملة هي اتحاد الذاتي والموضوعي.. ويفترض العلم أن الانفصال بينه وبين الحقيقة مَلْغِيٌّ بالفعل».

ثمة الكثير عن فلسفة الهوية عند هيجل: ركن الحكمة الثاني الذي يبني عليه نزعته التاريخانية. وبرفعها، يصل الانشغال الممل- نوعًا ما- بتحليل مذاهب هيجل الأكثر تجردًا إلى نهايته. فبقية هذا الفصل ستقتصر على التطبيقات العملية السياسية التي قدمها هيجل لتلك النظريات المجرَّدة. وسوف تبيِّن لنا تلك التطبيقاتُ السياسية بشكل أوضح الغرضَ الدفاعي من جهوده النظرية كلها. وإني لَأؤكد أن ديالكتيك هيجل مُصَمَّمٌ من أجل إفساد أفكار عام 1789[1]. فقد كان هيجل على وعي كامل بأن المنهج الجدلي يمكن استخدامه من أجل لَيِّ الفكرة إلى نقيضها. يقول هيجل: «الديالكتيك ليس بدعة في الفلسفة. لقد استخدمه سقراط للتظاهر بالرغبة في معرفة أوضح عن الموضوع محل النقاش، ثم بعد أن يضع كل أنواع الأسئلة بتلك النيَّة، يُعيد مَن يُحادِثه إلى نقيض ما أظهرتْ انطباعاتُه الأولى أنه صحيح». وباعتبارها وصفًا لنوايا سقراط، فعبارة هيجل ليست منصفة تمامًا (فهدف سقراط الرئيسي كان فضح المعتدِّين بأنفسهم أكثر مما ينبغي، وليس تحويل الناس إلى نقيض ما كانوا يعتقدون في صحته)؛ أما بوصفها العبارة المعبِّرة عن نوايا هيجل نفسه فهي ممتازة، بل إن هيجل لَيصير في ممارسته المنهجية أخرق مما يشير إليه برنامجه. ومن الأمثلة

---

(1) يقصد بوبر أفكار الثورة الفرنسية، وهي: الحرية والإخاء والمساواة- (المترجم).

الأولى على استخدامه الديالكتيك، أنتقي مشكلة «حرية الفكر» واستقلال العلم ومعايير الحقيقة الموضوعية، كما يتناولها هيجل في كتابه «فلسفة الحق»[1] Philosophy of Law (الفقرة 270). لقد بدأ بما يُفسَّر بأنه مطالبة بحرية الفكر وحماية الدولة لها فحسب، يقول هيجل: «الدولة.. هي الفكر بوصفه مبدأها الجوهري. ومن ثَمَّ لا تنشأ حرية الفكر والعلم إلا في الدولة؛ فالكنيسة هي التي أحرقت جيوردانو برونو Giordano Bruno، وهي التي أرغمت جاليليو Galileo على الرضوخ... ولذا لا بدّ أن يلتمس العلمُ الحمايةَ لنفسه من الدولة؛ مادام.. هدف العلم هو معرفة الحقيقة الموضوعية». ثم بعد هذه البداية الواعدة التي نعتبرها تصويرًا لـ«الانطباعات الأولى» لدى معارضيه، ينتقل هيجل إلى «نقيض ما أعلنت انطباعاتهم الأولى أنه صحيح»، مغطيًا تحوّله الفجائي بهجوم مفتعل آخر على الكنيسة: «لكن معرفة من هذا القبيل لا تتماشى بطبيعة الحال دائمًا مع معايير العلم، فهي تنحطُّ إلى مجرد رأي، وطبقًا لهذه الآراء... قد يرفع العلم كذلك المطالبة المغرورة نفسها [بالاستقلال عن الدولة] كما تريد الكنيسة أن تفعل؛ أيْ المطالبة بأن يكون حرًا في آرائه وقناعاته». وهكذا فالمطالبة بحرية الفكر وحرية مطلب العلم بأنْ يحكم على نفسه بنفسه، توصف بأنها «مغرورة»؛ لكن ذلك ليس سوى الخطوة الأولى في الْتفافة هيجل. فنحن نسمع لاحقًا أنه إذا ما وُوجِهَتْ الدولة بآراء هدَّامة فـ«لا بد أن تحمي الحقيقةَ الموضوعية»، وهو ما يثير السؤال الجوهري الآتي: مَن

(1) يشير إمام عبد الفتاح إمام إلى اعتقاده بأن الترجمة السليمة لكلمة Recht الألمانية هي «الحق» وليس «القانون»؛ لأن ما يدرسه هيجل تحت هذه الكلمة أوسع مما يُفهم عادة من كلمة «القانون»؛ فهو يتضمن القانون المدني، والأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير، والأخلاق الاجتماعية، وتاريخ العالم. انظر: هيجل، «أصول فلسفة الحق»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت، دار التنوير، الطبعة 3، 2007)، الجزء الأول، ص 9. ونحن نتبنَّى ترجمة إمام لأنها صائبة في اعتقادنا- (المترجم).

يحكم على ما يكون حقيقةً موضوعيةً أو لا يكون؟. يجيب هيجل: «الدولة بوجه عام».. يجب عليها أن تشكِّل عقلَها الخاص بشأن ما يُعتبر حقيقةً موضوعيةً». وبهذا الرد، فحرية الفكر ومطالبة العلم بأن يضع لنفسه معاييره الخاصة، تفسح المجالَ في نهاية الأمر لنقائضها.

ولْنُعْطِ مثلًا ثانيًا على استخدام هيجل ديالكتيكه؛ ألا وهو تناوله مطلب وجود «دستور سياسي»، حيث يقْرِنه بمعالجته فكرتيْ «المساواة» و«الحرية». ومن أجل الوقوف على أهمية مشكلة الدستور، لا بدّ من التذكير بأن الحكم البروسيَّ المطلق لم يعرف الحق الدستوري (بعيدًا عن مبادئ كهيمنة الملك الكاملة)، وأن شعار حملة الإصلاح الديمقراطي في مختلف الولايات الألمانية كانت: الملك هو الذي «يمنح البلد دستورًا». وقد اتفق فريدريك وليام مع مساعده عضو المجلس على ضرورة عدم إفساح المجال لـ«المتهوِّرين، وهم مجموعة أشخاص نشطاء ذوي صوت عالٍ نصَّبوا أنفسَهم على مدى بضع سنين بوصفهم الأمة فيطالبون بدستور». وتحت ضغط قوي، وعد الملك بدستور ولكنه لم يفِ بوعده. (وثمة قصة بأن تعليقًا بريئًا على «دستور» الملك أدَّى إلى إقالة طبيب بلاطه سيِّئ الحظ). والآن، كيف تناول هيجل تلك المشكلة الحسَّاسة؟. يقول هيجل: «بوصفها عقلًا حيًا، فالدولة هي كلٌّ مُنَظَّمٌ، يسري في مختلف الوسائط،... الدستور مَفْصِلُ سلطة الدولة أو تنظيمٌ لسلطة الدولة... الدستور «عدالة» قائمة... الحرية والمساواة هما... أهداف الدستور النهائية وثماره». وطبعًا، تلك هي المقدمة فقط. ولكن قبل الانتقال إلى تحويل المطالبة بالدستور ديالكتيكيًا إلى مطالبة بالمَلَكيَّة المطلقة absolute monarchy، لا بدّ أولًا من تبيان كيف حوَّل هيجل «الهدفين والنتيجتين»- الحرية والمساواة- إلى نقائضهما.

فلْننظر أولًا كيف انحرف هيجل بالمساواة إلى عدم المساواة. يعترف

هيجل بأن «تساوي المواطنين أمام القانون، ينطوي على حقيقة كبرى. لكن التعبير عنها بهذه الطريقة من نافلة القول؛ فالدولة وحدها بشكل عام هي التي يوجد فيها وضع قانوني، حيث تسود القوانين. ولذا، التعبير الأكثر واقعية وعَيْنيَّة هو: المواطنون.. لا يتساوون أمام القانون إلا من حيث الاعتبارات التي يتساوون بها خارج القانون أيضًا. فوحْدها المساواة في المِلْكية والعُمْر... إلخ، تستوجب معاملة متساوية أمام القانون... وتفترض القوانينُ نفسُها... ظروفًا غير متكافئة... وينبغي القول بأن عدم المساواة الملموسة بين الأفراد في الواقع المتعيَّن إنما نَتَجَ عن تطوّر كبير في الدولة الحديثة ونضج نموذجها».

بهذا التخطيط الإجمالي لانعطاف هيجل بـ«الحقيقة الكبرى» في نزعة المساواة إلى نقيضها، اختصرتُ حجته بشكل كبير، ولا بد لي من تنبيه القارئ إلى أني سأفعل الأمر نفسه على طول هذا الفصل؛ لأنه بهذه الطريقة وحدها من الممكن عرْض إطنابه الزائد وأفكاره الهائمة بطريقةٍ تقبل القراءة (ولا أشك في أنها أعراض على مرض). ولْننظر الآن إلى كلامه عن الحرية. يقول هيجل: «في ما يتعلق بالحرية، في أزمنة سابقة، كانت الحقوق محددة بشكل قانوني، الحقوق الخاصة والحقوق العامة في المدينة أيضًا، إلخ.، وكانت تُسَمَّى حريات. وكل قانون أصيل هو حرية، لأنه يتضمن مبدأ معقولًا...؛ وهو ما يعني بكلمات أخرى أنه يجسِّد الحرية...». فهذه الحجّة التي تحاول إيضاح أن «الحرية» من حيث هي «حرية» هي نفسُها «قانون»- وهو ما يترتب عليه المزيد من القوانين والمزيد من الحريات- ليست سوى حجّة واضحة البَلَه عن مفارقة الحرية (بلهاء لأنها تعتمد على التورية)، التي كان أول مَن اكتشفها أفلاطون، وقد ناقشناها أعلاه بإيجاز. ويمكن التعبير عنها بالقول إن الحرية غير المحدودة تقود إلى نقيضها، فبدون حماية الحرية وتقييدها بالقانون لا بدّ أن تؤدي إلى طغيان القوي على الضعيف. هذه المفارقة، التي

صاغها روسُّو بغموض، حَلَّها كانط الذي طالب بوجوب تقييد حرية كل إنسان، على ألا تتجاوز ما هو ضروري بما يضمن درجة متساوية من الحرية للجميع. وبطبيعة الحال، يعرف هيجل حَلَّ كانط، لكنه لا يفضِّله، فيقدِّمه من دون ذكر صاحبه بالطريقة الانتقاصية الآتية: «حتى اليوم، لا شيء آلَف من الفكرة القائلة بأن كل أحد لا بدّ أن يقيد حريته بالنسبة إلى حرية الآخرين، وأن الدولة هي القيِّمة على قيود متبادلة من هذا النوع. القوانين قيود». ويمضي هيجل في انتقاد نظرية كانط قائلًا: «ولكن ذلك يعبِّر عن نظرة ترى الحرية سعادة رغدة عابرة ورغبة ذاتية». وبهذه الإشارة الخفية، يستغني هيجل عن نظرية كانط في المساواة العادلة. ولكنه يستشعر أن مساواته الاستخفافية بين الحرية والقانون لا تكفي لتحقيق غرضه فيرجع بتردد نوعًا ما إلى مشكلته الأصلية؛ ألا وهي مشكلة الدستور. يقول هيجل: «يُستخدم مصطلح الحرية السياسية في الأغلب ليعني المشاركة الرسمية في الشؤون العامة للدولة بواسطة... مَن لا يجدون دورهم الرئيسي إلا في الأهداف الخاصة بالمجتمع المدني وشؤونه» (وبكلمات أخرى، مشاركة المواطن العادي). «وسيصبح من قبيل العُرْف أو العادة إعطاء عنوان «الدستور» لذلك الجانب من الدولة الذي يحدد بصورة قاطعة مشاركة من هذا النوع...، واعتبار الدولة التي لا تفعل هذا بشكل رسمي دولة بلا دستور». وفي واقع الأمر، يصبح ذلك عُرفًا. لكن كيف أمكن هيجل التملص منه؟. بواسطة خدعة لفظية ليس إلا؛ أيْ بواسطة تعريفٍ: «بخصوص هذا الاستخدام للمصطلح، الشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أنه بواسطة الدستور يجب علينا فهم تحديد القوانين عمومًا بمعنى تحديد الحريات...». لكن مرة أخرى، يستشعر هيجلُ نفسُه ضحالةَ الحجّة، فيستغرق بيأس في نزعة باطنية جَمْعِيَّة (من صنع روسُّو) وفي التاريخانية: «فالسؤال، إلى مَن.. تُخَوَّل سلطة وضع دستور؟» هو نفسه السؤال «مَن يشكل روح الأمة؟». ثم يهتف هيجل بحماس: «افصل فكرتك عن دستورٍ عن فكرتك عن الروح الجَمْعِيِّ، كما لو أن الروح الجَمْعِيَّ

يوجد أو قد وُجِدَ دون دستور، وستبرهن مخيِّلتك أنك أمسكت بعلاقة سطحية بينهما» (أعني: العلاقة بين الروح والدستور)، فـ«.. روح الأمة الكامن فيها [المُبَاطِن لها] وتاريخها- وهو ليس سوى تاريخ الروح- هو الذي بواسطته توجد الدساتير وتوضع». لكن هذه النزعة الباطنية لا تزال على درجة من الغموض لا يُبَرِّرُ الحكمَ المطلق. فلا بد أن يكون المرء أكثر تحديدًا؛ ويسارع هيجل كي يكون كذلك، فيقول: «الكليَّة الحيَّة الواقعية التي تصون الدولة ودستورها، وتُنتجهما باستمرار، هي الحكومة... فمن خلال الحكومة- وهي كلٌّ عضوي- تكون سلطة الملك أو الأمير هي إرادة الدولة داعمة الكل وآمِرة الكل، فهي ذروتها العليا ووحدتها المهيمنة على الكل. في شكل الدولة الكامل هذا، الذي من خلاله.. يصل كل عنصر إلى وجوده الحر، تكون الإرادة هي إرادة الشخص المهيمن [الآمِر] الموجود بالفعل (وليست أغلبيةً تكون فيها وحدة الإرادة المهيمنة بلا وجود حقيقي متعيَّن). وهذه الإرادة هي النظام المَلَكي monarchy. ولذا، فالدستور المَلَكي هو دستور العقل المتطوّر، أما الدساتير الأخرى فتنتمي كلها إلى مراحل من العقل وتَحَقُّقِه الذاتي أقل تطوّرًا». ولكي يكون هيجل أكثر تحديدًا، يشرح أو يفسر في فقرة موازية من كتابه «فلسفة الحق»- والاقتباسات السابقة مأخوذة كلها من كتابه «الموسوعة» Encyclopedia- أن «القرار الأخير.. وأن التحديد الذاتي المطلق يشكل سلطة الملك بحد ذاتها» وأن «المبدأ [العنصر] الحاسم على نحو مطلق في الكل.. شخصية واحدة هي الملك».

ونحن لدينا الآن ملك. فكيف يتمكن الغباء من شخصٍ بحيث يطلب «دستورًا» لبلد أنعم الله عليه بحكم مَلَكي مطلق، يحقق الاحتمال الأعلى من كل الدساتير مهما كانت؟. مَن يطلبون تلك المطالب لا يعرفون ماذا يفعلون أو عمَّ يتحدثون، كما هو حال مَن يطالبون بالحرية؛ لقد أصابهم جميعًا العمى فلم يروا في الحكم المَلَكي البروسيِّ المطلق دستورًا، وقد

«وصل كل عنصر إلى وجوده العيْنيِّ الحر». وبكلمات أخرى، نحن لدينا هنا إثبات ديالكتيكي هيجلي مطلق مُفاده أن بروسيا هي «الذروة الأعلى» وحصن الحرية المتعيَّن، وأن دستورها المطلق هو الغاية goal (وليس، كما قد يتصور البعض، سجنًا gaol)[1] التي تتحرك البشرية نحوها، وأن حكومتها تحفظ- وتصون- لو جاز التعبير- روح الحرية الأنقى- في أعلى صورها.

فلسفة أفلاطون، التي طالبتْ ذات مرة بأن تسود وتهيمن من خلال الدولة، تصبح مع هيجل خادمةَ الدولة المذعنة لها غاية الإذعان.

ومن المهم ملاحظة أن تلك الخدمات الدنيئة قد بذلها هيجل عن طيب خاطر. فلم يكن يوجد إرهاب شمولي في تلك الأيام السعيدة من الحكم المَلَكي المطلق؛ كلّا ولا كانت الرقابة سارية في الواقع، كما بيَّنتْ مطبوعات ليبرالية لا تُعَدُّ ولا تُحصى. وعندما نشر هيجل كتابه «الموسوعة» كان يشغل كرسي الأستاذية في جامعة هيدلبرج Heidelberg. ثم بعد النشر مباشرةً دُعِي إلى برلين Berlin ليصبح- كما يقول معجبوه- «الديكتاتور الرُسمي» للفلسفة. لكن، قد يجادل البعض بأن كل هذا- وإنْ كان صحيحًا- لا يُثبت أيَّ شيء ضد امتياز فلسفة هيجل الديالكتيكية وتميُّزها، أو ضد عظمته بوصفه فيلسوفًا. وعلى هذه المماحكة يردُّ شوبنهور قائلًا: «الفلسفة أسيء استخدامها، من جانب الدولة بوصفها أداة، ومن الجانب الآخر بوصفها وسيلة ربح. فمَن بمقدوره الاعتقاد بأن الحقيقة ستظهر من ثَمَّ إلى النور، كأثر جانبي سواء بسواء؟».

تعطينا تلك الفقرات السابقة لمحة عن الطريقة التي كان يطبِّق بها هيجلُ منهجَه الديالكتيكي عمليًا. وسأنتقل الآن إلى تطبيق مصاحب للديالكتيك

---

(1) تعني كلمة goal الغاية أو الهدف أو المنتهى، بينما تعني الكلمةُ نفسُها مع استبدال ترتيب الحرفين الأوسطين «السجن»، وهو نوع من الانتقاد الساخر العنيف الذي يوجِّهه بوبر إلى تصور هيجل عن الدستور المَلَكي البروسيِّ- (المترجم).

وفلسفة الهوية. يقول هيجل كما رأينا إن كل شيء في حالة تغيُّر متصل، حتى الجواهر. فالجواهر والصور المثالية والروح تتطوّر؛ وما تطوّرها سوى حركة ذاتية وديالكتيكية. والمرحلة الأخيرة في كل تطوّر لا بدّ أن تكون معقولة، ولذا فهي الخير والحق، لأنها ذروة كل التطوّرات السابقة التي تنسخ المراحل السابقة كلها. (ومن ثَمَّ، فالأشياء ليس بإمكانها سوى الترقِّي إلى الأفضل والأحسن). كُلُّ تطوُّرٍ واقعيٌّ، ومادام أنه عملية واقعية- طبقًا لفلسفة الهوية- فهو عملية عقلانية ومعقولة. ومن الواضح أن تلك العملية تنطبق على التاريخ أيضًا.

لقد ذكر هيراقليطس أن ثمة عقل خفي في التاريخ. وعند هيجل يصبح التاريخ كتابًا مفتوحًا. والكتاب دفاع محض. فباحتكامه إلى حكمة العناية الإلهية Wisdom of Providence يقدم دفاعًا عن امتياز المَلَكيَّة البروسيَّة التي تقدم بدورها دفاعًا عن حكمة العناية الإلهية.

التاريخ هو تطوّر الشيء في الواقع. وطبقًا لفلسفة الهوية، لا بدّ أن يكون التاريخ من ثَمَّ شأنًا عقليًا. فتطوّر العالم الواقعي- والجانب الأهم فيه تطوّر التاريخ- يجعله هيجل «متطابقًا» مع مسار منطقي أو مع عملية تعقُّل واستدلال. فالتاريخ كما يراه هو مسار الفكر في «الروح المطلق» أو «روح العالم». إنه مظهر هذا الروح أو تجليه. هو عملية قياس ديالكتيكي منطقي هائل؛ يُسْتَدَلُّ عليه لو جاز التعبير من العناية الإلهية. القياس المنطقي [أو التعليل الاستدلالي] syllogism هو الخطة التي تتبعها العناية الإلهية، والاستنباط المنطقي الذي يُتَوَصَّلُ إليه هو الغاية التي تنتهجها العناية الإلهية؛ أيْ هو كمال العالم. يقول هيجل في كتابه «فلسفة التاريخ» Phi-losophy of History: «الفكر الوحيد الذي تتناول الفلسفةُ به التاريخَ هو التصور conception البسيط للعقل؛ إنه الاعتقاد في أن العقل هو المهيمن على العالم، وأن تاريخ العالم يقدم لنا من ثَمَّ مسارًا عقليًا. هذا اليقين والحدس.. ليس فرضية في مجال الفلسفة. وإنما مُبَرْهَنٌ عليه.. فالعقل..

جوهر[1] substance؛ وهو أيضًا سلطة لانهائية؛.. مادة لامتناهية، صورة لامتناهية..، طاقة لامتناهية.. «الفكرة الشاملة» أو «العقل» هو الحقيقي الخالد والجوهر الفعَّال المطلق؛ فهو يكشف عن نفسه في العالم، ففي هذا العالم لا شيء ينكشف سوى جلاله ومجده؛ وكما قلنا تلك فرضية مُبَرْهَنٌ عليها في الفلسفة، وتُعتبر هنا «مُسْتَدَلًا عليها». ولا يقدم لنا هذا التدفق شيئًا كثيرًا. لكن لو بحثنا عن الفقرة في «الفلسفة» (أيْ في كتابه «الموسوعة») التي يشير إليها هيجل، سنرى عندئذٍ أكثر قليلًا من غرضه الدفاعي، حيث نقرأ: «هذا التاريخ، أولًا وقبل كل شيء هو تاريخ كليٌّ، يقوم على هدف واقعي وجوهري، تتحقق فيه عَيْنيًّا خطة العناية الإلهية وستتحقق، ذلكم باختصار هو العقل في التاريخ، ولا بد أن يَتقرَّر على أسس فلسفية بحتة، وهكذا يُعْرَضُ في جوهريته وضرورته الواقعية». ومادام هدف العناية الإلهية «متحققًا عَيْنيًّا فعلًا» في نتائج التاريخ، فقد حدث هذا التحقق في بروسيا الواقعية المتعيِّنة. ولأنه قد تحقق فعلًا فلا بد من تِبيان كيف وصل هذا الهدف، عبر خطوات جدلية ثلاث تُعَبِّرُ عن تطوّر العقل في التاريخ، أو كما يقول هيجل تطوّر «الـروح»، التي «حياتها عبارة عن دورة من التحققات التقدمية». أولى تلك الخطوات هي الاستبداد الشرقي oriental despotism، أما الخطوة الثانية فشكَّلتها الديموقراطيات والأرستقراطيات اليونانية والرومانية، أما الثالثة وهي الأعلى فهي الحكم المَلَكي الجرماني، الذي هو في واقع الحال حكم مَلَكي مطلق[2]. ثم يوضح هيجل أنه لا يقصد حكمًا مَلَكيًا طوباويًا في المستقبل، حيث يقول: «الروح.. ليس ماضيًا ولا

(1) الجوهر عند هيجل مقولة، وهو يرتبط ارتباطًا ضروريًا بأعراضه، فالجوهر يظهر في العرَض- (المترجم).

(2) يقول هيجل إن «جدل التاريخ» يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى: الأولى هي استبداد الدول الآسيوية الضخمة، والثانية هي سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تُعَدُّ الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ- (المترجم).

مستقبلًا، وإنما هو الآن بشكل جوهري وأساسي، وهذا يعني بالضرورة أن شكل الروح الحاضر حاليًا يتضمن كل الخطوات الأسبق ويعلو عليها».

لكن هيجل يتحدث بصراحة أكبر من هذا. فهو يقسم المرحلة الثالثة من التاريخ، أيْ الحكم المَلَكي الجرماني أو «العالم الجيرماني»، إلى ثلاثة أقسام أيضًا، يقول عنها: «أولًا، علينا النظر إلى حركة الإصلاح في حد ذاتها؛ فهي شمس التنوير كله التالية على مطلع الفجر البازغ عند نهاية العصور الوسطى، ثم ثانيًا تجلي وانكشاف الوضع العام الذي أنجحته حركة الإصلاح، وأخيرًا الأزمنة الحديثة التي يبدأ تاريخها من نهاية القرن الماضي»؛ أيْ الفترة من 1800 حتى 1830 (وهو العام السابق الذي ألقى فيه هيجل تلك المحاضرات). ويبرهن هيجل مرة أخرى على أن بروسيا الحالية هي ذروة الحرية وحصنها وغايتها، يقول هيجل: «على مسرح التاريخ الكليِّ، حيث يمكننا ملاحظة ذلك وفَهْمه، تَعْرِضُ الروحُ نفسَها في واقعيتها المتعيَّنة تعيُّنًا هو الأقوى عن ذي قبل». ويقول هيجل إن جوهر الروح هو الحرية. «الحرية هي حقيقة الروح الوحيدة». وبموجب ذلك، فتطوُّر الروح هو تطوّر الحرية، وقد تحققت الحرية الأعلى في تلك الأعوام الثلاثين من الحكم المَلَكي الجرماني الذي يمثِّل الحلقةَ الأخيرة من التطوّر التاريخي. ثم نقرأ الآتي: «الروح الجرمانية هي روح العالم الجديد. هدفها تحقيق الحقيقة المطلقة بوصفها تحديدًا ذاتيًا غير محدود للحرية». وبعد مديح بروسيا، يؤكد هيجل لنا أن حكومتها «تبقى رهن العالم الرسمي، قمَّتُه هي القرار الشخصي للملك؛ فالقرار النهائي هو- كما أوضحنا أعلاه- ضرورة مطلقة»، ثم يتوصل هيجل إلى أعلى استنباط في عمله، قائلًا: «ذلك هو الموضع الذي يحققه الوعي، وتلك هي الوجوه الأساسية والمبدئية لهذا الشكل الذي من خلاله تُحقِّق الحريةُ نفسَها؛ فتاريخ العالم ليس سوى تطوّر فكرة الحرية... تاريخ العالم هذا...

هو تحقُّق الروح، تلك هي العدالة الإلهية الحقيقية theodicy؛ تبرير الله في التاريخ... ما قد حدث وما يحدث... هو فعل الله أساسًا».

وإني لَأتساءل ما إذا لم يكن عندي مبرِّر حين قلتُ إن هيجل يقدم لنا دفاعًا عن الله وعن بروسيا في آنٍ معًا، وما إذا لم يكن واضحًا أن الدولة التي يأمرنا هيجل بتقديسها بوصفها الفكرة الإلهية وقد تحققت على الأرض، ليست بكل بساطة سوى بروسيا في ظل حكم فريدريك وليام من 1800 حتى 1830. وإني لَأتساءل أيضًا ما إذا كان من اللائق والمعقول تجاوز ذلك الإفساد الحقير لكل شيء؛ فهو إفساد لا للعقل والحرية والمساواة وأفكار المجتمع المفتوح الأخرى فقط بل للإيمان الصادق بالله أيضًا، وإفسادٌ حتى للوطنية patriotism الصادقة المخلصة.

لقد وصفتُ كيف انتهى هيجل - بادئًا من نقطة تبدو تقدمية وحتى ثورية يتجاوزها بمنهجه الديالكتيكي العام في تضفير الأشياء، وهو ما صار مألوفًا الآن عند القارئ- إلى نتيجة محافِظة بشكل يثير الدهشة. وفي الوقت نفسه، يربط فلسفته عن التاريخ بنزعته الوضعية الأخلاقية والتشريعية معطيًا الجانبَ التشريعي تبريرًا تاريخانيًا. فالتاريخ هو قاضينا. ومادام التاريخ والعناية الإلهية قد أبرزا القوى الكامنة إلى الوجود؛ فقوَّتُهما هي الحق حتمًا بل حق إلهي مقدس.

لكن تلك النزعة الوضعية الأخلاقية لا تُرْضِي هيجل تمامًا؛ فهو يريد المزيد. إذ لم يكتفِ بمعارضة الحرية والمساواة، فعَارَضَ الأخوَّةَ بين الناس، وحبَّ خير البشرية، أو كما يقول «حب الخير» philanthropy. فالضمير تحلُّ محلَّه الطاعة العمياء وأخلاقية المجد والمصير الرومانسية عند هيراقليطس، أما الأخوّة بين الناس فتحل محلَّها «نزعةٌ قومية كُلِّيَّانيّة». أما كيف يحدث ذلك فسيتضح في القسمين الثالث ولا سيما الرابع من هذا الفصل.

3

أنتقل الآن إلى عرض إجمالي شديد الإيجاز لقصة غريبة نوعًا ما، ألا وهي قصة «صعود النزعة القومية الألمانية». لا ريب في أن الاتجاهات المُباطِنة لهذا التعبير تنطوي على صلة قوية بالثورة على العقل والمجتمع المفتوح. فالنزعة القومية تناشد استعداداتنا الفطْرية [غرائزنا] القَبَليّة، تناشد العاطفةَ والتحيُّزَ [والأحكام المسبقة]، ورغبتَنا الحنينية في التخلص من توتر المسؤولية الفردية التي تريد أن يحلَّ محلَّها مسؤوليةٌ جَمْعيَّة أو مسؤولية الجماعة. وتماشيًا مع تلك الاتجاهات نجد أن الأعمال الأقدم عن النظرية السياسية، حتى نظرية الأوليجاركية القديمة old oligarch [حكم القلة القديم]- وهو ما نلحظه جليًّا في أعمال أفلاطون وأرسطو- تعبِّر عن رؤى قومية دون شك؛ حيث كُتِبَتْ تلك الأعمال في محاولة لمحاربة المجتمع المفتوح والأفكار الجديدة عن الإمبريالية والكونية والمساواة. ثم توقف، في تلك المرحلة المبكرة، تطوّر النظرية السياسية القومية لفترة قصيرة مع أرسطو. ثم مع إمبراطورية الإسكندر، اختفت النزعة القومية القَبَليَّة الطبيعية من الممارسة السياسية نهائيًا، ولوقت طويل، من النظرية السياسية. فمنذ الإسكندر وصاعدًا كانت كل الدول المتحضرة [المدنية] في أوربا وآسيا إمبراطوريات تحتضن سكانًا من أصول مختلطة اختلاطًا غير محدود. فالحضارة الأوربية وكل الوحدات السياسية التابعة لها ظلت دوليةً أو على وجه أدق بين قَبَليَّة inter-tribal منذ ذلك الوقت. (ويبدو أنه- تقريبًا- قبل الإسكندر بوقت طويل -كما كان الإسكندر قبلنا بوقت طويل- أبدعت إمبراطوريةُ سومر القديمة الحضارةَ العالمية الأولى). فما اعتُبر خيرًا في الممارسة السياسية ظل خيرًا في النظرية السياسية. وحتى قبل حوالي مائة سنة، كانت قد اختفت النزعة القومية الأفلاطونية الأرسطية عمليًا من العقائد السياسية. (وبالطبع، ظلت

المشاعرُ القَبَليَّة الضيِّقة المحدودة قويةً). ثم حين أُحْيِيَتْ النزعة القومية منذ مائة سنة، كانت في إحدى أشد المناطق اختلاطًا في أوربا، في ألمانيا، ولا سيما بروسيا بسكانها السلافيين إلى حد كبير. (وليس من المعروف أن بروسيا قبل قرن تقريبًا، بغَلَبة سكانها السلافيين، لم تكن تُعتبر دولة ألمانية إطلاقًا؛ وإنْ كان ملوكها بوصفهم أمراء براندنبرج Brandenburg لهم «حق اختيار» الإمبراطور الألماني، كانوا يُعتبرون أمراء ألمان. في مؤتمر فيينا Congress of Vienna، سُجِّلَتْ بروسيا بوصفها «مملكة سلافية»، وفي عام 1830 كان هيجل لا يزال يتحدث حتى عن براندنبرج ومكلنبورج Mech-lenburg بوصفهما مأهولين بـ«سلافيين لهم طابع ألماني»).

وهكذا، لم يمضِ سوى وقت قصير حتى أعيد تقديم «مبدأ الدولة القومية» في النظرية السياسية. ورغم هذه الحقيقة، فمن المقبول على نطاق واسع في أيامنا أن يؤخذ الأمر على علاته عادةً، وفي الأغلب الأعم دون وعي به. فهو يشكل الآن- إنْ جاز التعبير- فرضية ضمنية في الفكر السياسي الشعبي، بل يَعتبره الكثيرون مسلَّمة أساسية في الأخلاقيات السياسية، لا سيما منذ مبدأ تحديد الذات القومية الذي أصدره عن حُسن نيَّة ويلسون Wilson وإنْ لم يُدرس بعناية كبيرة. كيف لأيِّ شخص يعرف التاريخَ الأوربي أدنى معرفة ويعرف تغيُّر واختلاطَ كل أنواع القبائل وموجات لا تُحصى من شعوب جاءت من موطنها الآسيوي الأصلي فانقسمت واختلطت عند وصولها إلى متاهة أشباه الجزر المسمَّاة القارة الأوربية، كيف لأيِّ شخص يعرف ذلك كله أن يضع مثل هذا المبدأ غير القابل للتطبيق؟. من الصعب أن نفهم. التفسير هو أن ويلسون، الذي كان ديموقراطيًا صادقًا (ومازاريك[1] Masaryk أيضًا وهو أحد أعظم المحاربين

---

(1) توماس مازاريك: أستاذ جامعي وسياسي أصبح أول رئيس لتشيكوسلوفاكيا عام 1919، وكان يلقب بـ«الملك الفيلسوف»، ويُذكر أن عمله الأول المطبوع باللغة التشيكية كان عن «وطنية أفلاطون»- (المترجم).

من أجل المجتمع المفتوح)، سقط ضحيةَ حركةٍ نجمتْ عن فلسفة سياسية أكثر رجعية وخنوعًا فُرِضَتْ أكثر من أيِّ وقت مضى على بشر خنعوا بعد معاناة طويلة. لقد سقط ضحية تنشئته في جو نظريات أفلاطون وهيجل السياسية الميتافيزيقية، وضحية الحركة القومية القائمة عليها.

إن «مبدأ الدولة القومية»، أيْ المطالبة السياسية بضرورة تطابق أراضي كل دولة مع الأراضي التي يسكنها شعب واحد، لم يكن بأيٍّ حال من الأحوال مبدأ بديهيًا كما يبدو ظاهرًا لكثير من الناس إلى اليوم. وحتى لو عرف أيُّ شخص ما يقصده حين يتحدث عن الجنسية فلن يكون واضحًا بالمرة لماذا ينبغي قبول الجنسية بوصفها تصنيفًا سياسيًا أساسيًا، أهم مثلًا من الدين أو الميلاد في منطقة جغرافية معينة، أو الولاء لسلالة حاكمة، أو لعقيدة سياسية كالديموقراطية (التي تشكِّل كما قد يقول قائل عاملَ التوحيد بين لغات متعددة في سويسرا). لكن بينما الدين أو الإقليم أو العقيدة السياسية عامل محدَّد بشكل واضح تقريبًا فلا أحد بمقدوره إيضاح ما يعنيه بالأمة [أو الشعب]، على نحو ما تُستخدَم بوصفها أساسًا للسياسات العملية. (وبطبيعة الحال، إذا قلنا إن الأمة هي عدد الناس الذين يعيشون أو يُولدون في دولة بعينها، فسيتضح كل شيء إذن؛ لكن ذلك سيعني التخلي عن مبدأ الدولة القومية الذي يطالب بأن الدولة ينبغي أن تحددها الأمة، وليس العكس). فلا نظرية من النظريات القائلة بأن الأمة يوحِّدها أصل مشترك أو لغة مشتركة أو تاريخ مشترك، يمكن قبولها أو تطبيقها في الممارسة العملية. مبدأ الدولة القومية لا يقبل التطبيق فحسب بل غير متصوَّر [مفهوم] بشكل واضح. فهو أسطورة. إنه غير عقلاني، حلم رومانسي طوباوي، حلم بنزعة طبيعية ونزعة جَمْعيَّة قَبَليَّة.

ورغم ميولها الرجعية اللاعقلانية الأصيلة فيها، فإن النزعة القومية الحديثة- الغريبة بما يكفي- كانت في تاريخها القصير قبل هيجل عقيدةً

ثورية وليبرالية. وبواسطة ما يشبه مصادفة تاريخية- غزو الأراضي الألمانية بواسطة أول جيش قومي، هو الجيش الفرنسي بقيادة نابليون، ورد الفعل الذي سبَّبه هذا الحدث- شقت النزعة القومية طريقها إلى معسكر الحرية. ولا يخلو من فائدة رسم تاريخ ذلك التطوّر، وتاريخ الطريقة التي بها أعاد هيجل النزعةَ القومية إلى معسكر الكُلِّيَّانيّة الذي تنتسب إليه منذ أن قال أفلاطون إن اليونانيين مرتبطون بالبرابرة ارتباط السادة بالعبيد.

لقد صاغ أفلاطون للأسف- ولن يُنْسَى ذلك- مشكلته السياسية الجوهرية بالسؤال: مَن ينبغي أن يحكم؟، ومَن ينبغي أن يَسِنَّ القانون؟. قبل روسُّو، كان الجواب المعتاد عن هذا السؤال: الأمير. ثم جاء روسُّو فأعطى الجواب الجديد الأكثر ثورية: ليس الأمير بل الشعب هو الذي ينبغي أن يحكم، ليست إرادة شخص واحد بل إرادة الكل هي التي ينبغي أن تحكم. بهذه الطريقة، اخترع روسُّو إرادة الشعب، أو الإرادة الجَمْعِيَّة أو «الإرادة العامة»، كما سمَّاها؛ أما الشعب الذي مُنِحَ فجأة إرادةً فكان يجب رفْعه [ترقيته] إلى مستوى شخصية عُليا، يقول روسُّو: «بالنسبة إلى ما هو خارج عنه (أيْ: بالنسبة إلى شعوب أخرى) يصبح الشعب وجودًا مفردًا واحدًا، فردًا واحدًا». ثمة قدر طيب من نزعة جَمْعِيَّة رومانسية في هذا الاختراع، دون مَيْل إلى نزعة قومية. لكن نظريات روسُّو تضمنت جرثومة النزعة القومية، وعقيدتها الأكثر تميزًا هو أن الأمم المتنوعة تُعتبر شخصيات متنوعة. وقد اتُّخِذَتْ الخطوة العملية الكبيرة في الاتجاه القومي عندما دشَّنت الثورةُ الفرنسية جيشَ الشعب القائم على التجنيد الوطني.

الشخصية التالية التي أسهمت في نظرية النزعة القومية كانت ج.ج. هيردر J. G. Herder، وهو تلميذ سابق من تلامذة كانط وفي الوقت نفسه صديق شخصي له. أكد هيردر أن الدولة الصالحة ينبغي أن يكون لها حدود طبيعية، أيْ حدود تتطابق مع الأماكن التي يسكنها «شعبها»، وهي نظرية

عرضها أولًا في كتابه «أفكار نحو فلسفة تاريخ البشرية» Ideas Towards a Philosophy of The History of Mankind (1785). يقول هيردر: «الدولة الطبيعية تتكون من شعب واحد له شخصية وطنية واحدة... فالشعب ينمو طبيعيًا كالأسرة، وإنْ كان على نطاق أوسع... وكما في كل الجماعات الإنسانية، فكذلك في حالة الدولة، النظام الطبيعي هو الأفضل؛ أيْ النظام الذي يحقق من خلاله كل شخص الدورَ الذي أعدَّته له الطبيعة». هذه النظرية التي تحاول تقديم إجابة عن مشكلة الحدود «الطبيعية» للدولة، وهي إجابة لم تثر سوى مشكلة جديدة عن حدود الشعب «الطبيعية»، لم تمارِس في البداية تأثيرًا كبيرًا. ومن المثير للاهتمام أن كانط أدرك على الفور النزعة الرومانسية اللاعقلانية الخطيرة في عمل هيردر هذا، فكان بانتقاداته الصريحة عدوًا لدودًا. سأقتبس فقرة من ذلك النقد، تلخِّص بشكل ممتاز ليس هيردر فقط بل كل الفلاسفة النبوئيين اللاحقين عليه من أمثال فيشته وشيللنج وهيجل بالإضافة إلى أتباعهم المحدثين أيضًا، يقول كانط: «حصافة سريعة في التقاط التشابهات [إجراء قياسات]، وخيال جريء في الاستخدام يدمجها بالقدرة على تجنيد [حشد أو جذب] الانفعالات والعواطف من أجل تحقيق النفع لموضوعها الذي يلفُّه الغموض باستمرار. ومن اليسير أن تُخْطِئ تلك الانفعالات مرامي الأفكار القوية العميقة أو على الأقل التلميحات العميقة المهمة فيها، ومن ثَمَّ تثير توقعات أعلى من حُكْم متروٍّ يبرِّرها. فالمترادفات يتم تمريرها على أنها تفاسير، وتُقَدَّمُ الأمثولاتُ على أنها حقائق».

كان فيشته هو الذي زوَّد النزعة القومية الألمانية بنظريتها الأولى؛ فرأى أن حدود الأمة محدودة باللغة. (ولم يُحَسِّنُ ذلك الأمورَ. متى تصبح الاختلافات في لهجة اختلافات في اللغة؟، وكم عدد اللغات المختلفة التي يتكلمها السلافيون أو التيوتونيون من أصل ألماني Teutons، أم أنها مجرد اختلاف لهجات؟.).

لقد انطوت آراء فيشته على تطوّر أغرب، لا سيما إذا اعتبرناه أحد مؤسِّسي النزعة القومية الألمانية. ففي عام 1793 دافع عن روسُّو والثورة الفرنسية، وفي عام 1799 أعلن الآتي: «من الجليِّ أنه منذ الآن بمقدور الجمهورية الفرنسية وحدها أن تكون وطن الإنسان الحق، فيُكَرِّسُ قواه لهذا البلد وحده دون غيره؛ مادامت أعز آمال البشرية بل وجودها الفعلي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بانتصار فرنسا... إني أكرِّس حياتي وكل قدراتي للجمهورية». تجدر الإشارة إلى أنه عندما أعلن فيشته تلك التصريحات كان يتفاوض على منصب جامعي فيماينز Mainz، وهو مكان سيطر عليه الفرنسيون بعد ذلك. يقول أندرسون E. N. Anderson في دراسته المهمة عن النزعة القومية: «في عام 1804، كان فيشته.. يتلهف على ترك الخدمة البروسيَّة وقبول أيِّ اتصال من روسيا. فالحكومة البروسيَّة لم تقدِّره ماليًا، وكان يأمل من روسيا في تقدير أكبر، فكتب إلى المفاوض الروسي قائلًا إنه لو جعلتني الحكومةُ عضوًا في أكاديمية القديس بطرسبرج للعلوم ودفعت لي راتبًا لا يقل عن أربعمائة روبل، ’فسأكون في الخدمة حتى الموت‘».. ويستمر أندرسون قائلًا: «بعد عامين، كان قد اكتمل تحوّل فيشته العالمي [الكوزموبوليتاني] إلى فيشته القومي».

عندما احتل الفرنسيون برلين، غادر فيشته، بسبب وطنيته، وهو تصرُّف على ما يقول أندرسون: «سمح لفيشته... أن يُعَرِّفَ الملكَ والحكومة البروسيَّة بوطنيته». وعندما استقبل نابليونُ مولرَ Mueller وجورج فون همبولدت W. von Humboldt، كتب فيشته إلى زوجته ساخطًا: «أنا لا أحسد موللر ولا همبولدت؛ فأنا سعيد لأني لم أحصل على هذا الشرف المخزي.. فثمة فارق لضمير المرء وأيضًا لنجاحه فيما بعد، لو... أعلن إخلاصه لقضية سامية». وبخصوص ذلك يعلق أندرسون قائلًا: «لقد ربح حقًّا؛ فلا ريب أن دعوته إلى جامعة برلين نتجت عن تلك الواقعة.

ولا ينتقص ذلك من وطنية تصرُّفه، لكنه يضع التصرف في إطاره المناسب ليس إلا». وإلى هذا كله لا بدّ من إضافة أن مهنة فيشته بوصفه فيلسوفًا قامت منذ البداية على الاحتيال والتدليس. فكتابه الأول نُشر غُفْلًا من اسم المؤلف تحت عنوان «نقد الوحي» Critique of All Revelation، في الوقت الذي كان القرَّاء يترقبون فيه صدور فلسفة الدين لكانط. كان كتاب فيشته مملًا للغاية، ولم يَحُلْ ذلك دون كونه نسخة ذكية من أسلوب كانط، وقد رُتِّبَ كل شيء بما في ذلك الشائعات لجعْل الناس يعتقدون أن الكتاب من أعمال كانط. وتظهر الأمور في نصابها الصحيح لو أدركنا أن فيشته لم يتوصل إلى ناشر إلا من خلال تعاطف كانط معه (الذي لم يكن قادرًا على قراءة أكثر من صفحات أولى من الكتاب). وحين احتفت الصحافة بعمل فيشته على أنه عمل كانط، اضطر كانط إلى إصدار بيان يفيد بأن الكتاب هو كتاب فيشته، أما فيشته الذي انحدرت سمعته فجأة فكان يتجهَّز ليكون أستاذًا في جامعة يينا Jena. ثم اضطر كانط في وقت لاحق إلى إصدار بيان آخر، كي يقطع علاقته بهذا الرجل، وقد وردت في البيان الكلمات الآتية: «إلهي، احْمِنا من أصدقائنا، فنحن كفيلون بحماية أنفسنا من أعدائنا».

تلك هي بضع حلقات في مسيرة الرجل المهنية، الذي تسببتْ «ثرثرته» في صعود النزعة القومية الحديثة، وفي صعود الفلسفَة المثالية الحديثة التي قامت على إفساد تعاليم كانط. (وأحذو حذو شوبنهور في التمييز بين «ثرثرة» فيشته و«دجَل» هيجل، رغم اعترافي بأن هذا التمييز فيه قدر من التحذلق). القصة كلها مثيرة للاهتمام، وذلك أساسًا بسبب الضوء الذي تلقيه على «تاريخ الفلسفة» وعلى «التاريخ» بوجه عام. ولا أقصد فحسب أن الواقعة فيها من التفكه أكثر مما فيها من الفضائحية حيث يؤخذ أمثال أولئك المهرِّجين مأخذ الجد، فتدور بخصوصهم أشياء من قبيل التقديس أو التبجيل والرصانة، مع أنها دراسات مملة في أغلبها (لا تناسبها سوى

أوراق امتحانات)، ولا أقصد فقط الحقيقة الواقعة المروِّعة، ألا وهي أن فيشته الثرثار وهيجل الدجَّال عُومِلا بالمستوى الذي عُومِلَ به أمثال ديموقريطس وباسكال وديكارت وسبينوزا ولوك وهيوم وكانط وجون ستيوارت مِلْ وبرتراند رَسِلْ، وأن تعاليمهما الأخلاقية حُمِلَتْ محمل الجد، وربما اعتُبِرت أعلى من التعليم الأخلاقي لأولئك الفلاسفة؛ لكني أقصد أن العديدَ من مؤرخي الفلسفة المادحين لا يستطيعون التمييز بين الفكر والهُراء، ناهيك عن الحَسن والقبيح، فتجاسروا على القول بأن تاريخهم هو قاضينا أو أن تأريخهم للفلسفة هو نقد ضمني لـ«أنظمة الفكر» المختلفة. فمن الواضح في ما أعتقد، أن مداهنتهم ليست سوى نقد ضمنيٌّ لطرق تأريخهم للفلسفة وللخُيَلاء والمؤامرة العلنية التي بواسطتها تُبَجَّل تجارة الفلسفة. ويبدو أن هذا قانونٌ يَروقُهم تسميته «الطبيعة البشرية»، ومُفاده أن الغرور يزداد كلما نقص الفكر، ويقلُّ على قدر الخدمة المقدَّمة إلى رفاهية الإنسان.

في الوقت الذي أصبح فيه فيشته رسول النزعة القومية، ارتفعت نزعة قومية غريزية وثورية في ألمانيا بوصفها رد فعل على الغزو النابليوني. (وكانت أحد ردود الفعل النمطية القَبَليَّة على توسع إمبراطورية قومية متفوقة). لقد طالب الشعب بإصلاحات ديموقراطية فهمها على نحو ما فهمها روسُّو وفهمتها الثورة الفرنسية، لكنه أرادها بلا غزاته الفرنسيين. انقلب الشعب على أمرائه وعلى الإمبراطور في آنٍ معًا. فنشأت تلك النزعة القومية الباكرة بقوة دين جديد، بوصفها عباءة تغطَّت بها رغبة إنسانية في الحرية والمساواة. يقول أندرسون: «نمت النزعة القومية بوصفها مسيحية أرثوذكسية آفِلة، حلَّ محلَّها إيمانٌ بتجربتها الباطنية». وهي تجربة باطنية لمجتمع أفراده الآخرون من القبيلة المقهورة، تجربة لم تحلّ محلَّ المسيحية فحسب، بل حلَّتْ على الأخص محلَّ مشاعر الثقة والولاء

للملك الذي انتهت تجاوزات حكمه المطلق. من الواضح أن هذا الدين الديمقراطي الجديد الجامح كان مصدرًا لتهييج كبير، وحتى للخطر، على الطبقة الحاكمة، ولا سيما على ملك بروسيا.

كيف أمكن مواجهة هذا الخطر؟. بعد حروب التحرير، واجهه فريدريك وليام أولًا بإقالة مستشاريه القوميين، ثم بتعيين هيجل. فالثورة الفرنسية أثبتت تأثير الفلسفة، وهو ما أكده هيجل في حينه (مادامت هي أساس خدماته)؛ يقول هيجل: «الروحيةُ هي الآن الأساسُ الجوهري في البناء المحتمل [المُبَاطِن]، فصارت الفلسفة من ثَمَّ مهيمنة. لقد قيل إن الثورة الفرنسية نتجت عن الفلسفة، وليس من دون سبب أن توصف الفلسفة بأنها حكمة العالم؛ الفلسفة ليست الحقيقة في ذاتها ولذاتها فحسب.. بل هي الحقيقة كما تُعْرَضُ في الشؤون الدنيوية أيضًا. ولذا ينبغي علينا ألا نعارض القول بأن الثورة تلقت دافعها الأول من الفلسفة». وتلك إشارة على استبصار هيجل بمهمته المباشرة، ألا وهي إعطاء دافع مضاد تدعم به الفلسفةُ قوى الرجعية، وإنْ لم يكن هو الأول من نوعه. وجزء من تلك المهمة تشويه أفكار الحرية والمساواة، إلخ. ولعل المهمة الأكثر إلحاحًا كانت ترويض الدين الثوري القومي. وقد أنجز هيجل مهمته في ضوء نصيحة باريتو Pareto، ألا وهي: «الاستفادة من المشاعر، بدلًا من إهدار الطاقات في جهود عقيمة للتخلص منها». لقد روَّض هيجل النزعة القومية لا بالمعارضة الصريحة بل بتحويلها إلى نزعة استبدادية بروسيَّة منضبطة وممنهجة تمامًا. وبذلك أعاد هيجل السلاحَ الفعَّال إلى معسكر المجتمع المنغلق، أيْ إلى حيث ينتمي أساسًا.

لقد أُنْجِزَ كل ذلك بطريقة خرقاء نوعًا ما. فهيجل برغبته في إرضاء الحكومة، كان يهاجم القوميين هجومًا علنيًا في كثير من الأحيان، يقول في كتابه «فلسفة الحق»: «بدأ البعض مؤخرًا في الحديث عن «سيادة الشعب»

في مقابل سيادة الملك. لكن عبارة «سيادة الشعب» عندما تُعَارَض بسيادة الملك، لا تسفر سوى عن تصور عام مضطرب لـ«الشعب» ليس فيه أيُّ تدبُّر. فبدون الملك.. لا يكون الشعب سوى حشد لا قوام له». وفي وقت سابق، قال هيجل في كتابه «الموسوعة»: «إن مجموع الأشخاص المفردين يُتَحَدَّثُ عنهم في الأغلب بوصفهم الشعب. لكن هذا المجموع غوغاء وليس شعبًا؛ أما الغاية الوحيدة للدولة فهي ألا يظهر الشعب إلى الوجود الواقعي، وإلى القوة والفعل، بوصفه هؤلاء الغوغاء؛ لأن حالة الشعب على هذا النحو هي حالة فوضى ولاأخلاقية وحماقة. ففي هذه الحالة لن يكون الشعب سوى قوة عمياء بدائية لا قوام لها، كقوة بحر عاصف، وإنْ كان البحر لا يقضي على نفسه بنفسه على نحو ما سيفعل الشعب بنفسه: المبدأ الروحي. ومع ذلك نسمع مَن يصف تلك الحالة بأنها حرية خالصة». ثمة هاهنا تلميح لا لَبْس فيه إلى القوميين الليبراليين، الذين كرههم الملك كُرْهه للطاعون. ويتضح هذا التلميح بقدر أكبر عندما نرى رجوع هيجل إلى أحلام القوميين الأوائل بإعادة بناء إمبراطورية ألمانيا، فيقول ممتدحًا التطوّرات الأخيرة في بروسيا: «خيال الإمبراطورية اختفى تمامًا، أزالته سيادة الدول». وقد حملتْه ميوله المُعادية لليبرالية على الإشارة إلى إنجلترا بوصفها المثال الأميز على الشعب بالمعنى السيِّئ، يقول هيجل: «فلْنأخذ حالة إنجلترا، التي اعتُبِرت الأكثر تحررًا من كل الدساتير لأن شخصًا واحدًا له النصيب الغالب في الشؤون العامة. لقد أظهرت التجربة أن ذلك البلد، بالمقارنة مع الدول المتحضرة الأخرى في أوربا، هو الأكثر تخلفًا في التشريع الجنائي والمدني، وفي القانون وحرية المِلْكية، وفي تنظيمات الفنون والعلوم، وأن الحرية الموضوعية أو الحق العقلي يُضَحَّى به لصالح الحق الرسمي والمصلحة الفردية الخاصة، ويحدث ذلك حتى في المؤسسات والممتلكات المخصصة للأغراض الدينية». إنه تصريح مدهش حقًا، لا سيما عندما توضع «الفنون والعلوم» في الحسبان؛ فلا بلد

أكثر تخلفًا من بروسيا- حيث لم تتأسس جامعة برلين إلا بتأثير حروب نابليون، وفي ظل فكرة ترى- كما قال الملك- أن «الدولة لا بدّ أن تستبدل مهارات العقل بما فقدته في القوة البدنية». وبعد بضع صفحات ينسى هيجل ما قاله عن الفنون والعلوم في إنجلترا، لأنه تحدث في ذلك السياق عن «إنجلترا، حيث خضع فن الكتابة التاريخية لعملية تنقية أوْصَلته إلى حالةِ أحزم وأنضج».

أدرك هيجل أن مهمته هي محاربة الليبرالية والميول الإمبريالية في النزعة القومية أيضًا. ولقد أنجز مهمته بإقناع القوميين بأن مطالبهم الجَمْعِيَّة تُحققها تلقائيًا دولةٌ مقتدرة، وأن كلَّ ما ينبغي عليهم عمله تعزيزُ سلطة الدولة. يقول هيجل: «الدولة القومية هي الروح في عقلانيتها الجوهرية وتعيُّنها الواقعي المباشر، ولذا فهي سلطة مطلقة على الأرض... الدولة هي روح الشعب نفسه. الدولة المتعيِّنة واقعيًا تُحَرِّكُها تلك الروح، في كل شؤونها تفصيلًا وفي حروبها ومؤسساتها... الوعي الذاتي لدى شعب بعينه هو الوسيلة من أجل.. تطوّر الروح الجَمْعِيَّة،.. تمنحها روحُ الزمنِ الإرادةَ. وفي مقابل تلك الإرادة لا حقوق للعقول الوطنية الأخرى: هذا الشعب يهيمن على العالم». ومن ثَمَّ، فالشعب وروحه وإرادته هي التي تعمل على مسرح التاريخ. والتاريخ مباراة بين أرواح شعوب متعددة من أجل الهيمنة على العالم. يُستنتج من ذلك أن الإصلاحات التي ينادي بها القوميون الليبراليون غير ضرورية، مادام الشعب وروحه هما الفاعلان الرائدان على أية حال، والأكثر من هذا أن «كل شعب... لديه الدستور الذي يلائمه وينتسب إليه». (وتلك نزعة وضعية تشريعية). هكذا نرى هيجل يستبدل بالمبادئ الليبرالية في النزعة القومية ليس تقديسًا بروسيًّا أفلاطونيًا للدولة فقط، بل تقديس التاريخ والنجاح التاريخي أيضًا. (فقد حقق فريدريك وليام نجاحًا ضد نابليون). ولا يبدأ هيجل بتلك الطريقة

فصلًا جديدًا في تاريخ النزعة القومية فحسب بل يزوِّدها بنظرية جديدة. وكما رأينا، زوَّدها فيشته بنظرية تؤسِّسها على اللغة. ثم يقدم هيجل نظرية تاريخية عن الأمة. فالأمة طبقًا لهيجل توحِّدها روحٌ تفعل فعلها في التاريخ. الأمة يوحِّدها عدو مشترك وحلفاء الحروب التي تخوضها. (يقال إن العِرْق هو أُنَاسٌ يوحِّدهم ليس أصلهم بل خطأ مشترك بشأن أصلهم. وبطريقة مماثلة، بمستطاعنا القول إن الأمة التي يَعْنيها هيجل هي أُنَاسٌ يوحِّدهم خطأ مشترك بشأن تاريخهم). من الواضح ارتباط تلك النظرية بجوهرانية هيجل التاريخانية؛ فتاريخ الأمة هو تاريخ جوهرها أو «روحها» الذي يؤكد نفسَه على «مسرح التاريخ».

في ختام هذا المقتضب عن صعود النزعة القومية، لَعَلِّي أعلِّق على الأحداث وصولًا إلى تأسيس الإمبراطورية الألمانية في عهد بيسمارك Bismarck. كانت خطة هيجل العامة الاستفادة من المشاعر القومية، بدلًا من تبديد الطاقة في جهود عقيمة للتخلص منها. ولكن أحيانًا يكون لهذه التقنية المحتفَى بها عواقب غريبة إلى حد ما. فالتحوّل القروسطي عن المسيحية إلى عقيدة استبدادية لا يقمع تمامًا ميولَها الإنسانية؛ فكثيرًا ما تنفذ المسيحية من خلال عباءة الاستبداد (وتُضطهد بوصفها بدعة أو هرطقة). بهذه الطريقة، لم تقم نصيحة باريتو Pareto بدور في تحييد الميول التي تهدد الطبقة الحاكمة فقط بل أعانت دون قصد على استبقاء تلك الميول نفسها. شيء مشابه حدث للنزعة القومية. فقد روَّضها هيجل محاولًا استبدال نزعة قومية بروسيَّة بالقومية الألمانية[1]. ولكن هيجل (ولنستخدم رَطانته) «حفظها»، «باختزاله القوميةَ إلى مكوِّن» من مكونات نزعته البروسيَّة، فوجدتْ بروسيا نفسَها مضطرة إلى المضي قدمًا

(1) نُذَكِّرُ القارئَ بأن هذا التركيب اللغوي يعني أن المتروك هو «القومية الألمانية»- (المترجم).

على طريق الاستفادة من مشاعر النزعة القومية الألمانية. وحين حاربت النمسا في عام 1866 كان يتوجب عليها خوض تلك الحرب باسم القومية الألمانية، وتحت ذريعة تأمين القيادة لـ«ألمانيا». ثم كان عليها الإعلان عن بروسيا الكبيرة في عام 1871 بوصفها «إمبراطورية ألمانية» جديدة- «أمة ألمانية» جديدة- التحمت بفعل الحرب في وحدة واحدة، وفقًا لنظرية هيجل التاريخية عن الأمة.

4

في عصرنا الحالي، لا تزال نزعة هيجل التاريخانية الهيستيرية سمادًا تدين له الكُلّيَّانيّة الحديثة بنموها السريع. فاستخدامها أعدَّ الأرضَ وعَلَّم النخبةَ خيانةَ الأمانة الفكرية [التضليل]، كما سيتضح من القسم الخامس في هذا الفصل. وعلينا تعلم الدرس الذي مُفاده أن الأمانة الفكرية هي الأساس لكل شيء نريد تعزيزه أو دعمه.

لكن هل هذا هو كل شيء وكفى؟. ألا يوجد شيء في الادعاء بأن عظمة هيجل تكمن في اختراعه نهجًا تاريخيًا جديدًا في التفكير وحسًّا تاريخيًا جديدًا؟.

لقد انتقدني العديد من أصدقائي بسبب موقفي من هيجل وعدم قدرتي على رؤية عظمته. وطبعًا هم على حق تمامًا، مادمتُ لم أكن قادرًا فعلًا على رؤية عظمته. (ولا زلت غير قادر). ومن أجل تصحيح هذا الخطأ، قمتُ بتحقيق منهجي منصف لهذا السؤال: أين تكمن عظمة هيجل؟.

ثم كانت النتيجة مخيِّبة للآمال. فلا ريب في أن حديث هيجل عن ضخامة الدراما التاريخية وعظمتها خلق جوًا من الاهتمام بالتاريخ. ولا ريب في أن تعميماته وتحقيباته وتفاسيره التاريخانية العظمى فتنت بعض المؤرخين وتحدَّتهم أن ينتجوا دراسات تاريخية تفصيلية قيِّمة (وقد أظهرت ضَعْفَ

اكتشافات هيجل وأيضًا ضعف منهجه، بشكل قوي تقريبًا). لكن هل كان ذلك تحديًا لنفوذ إنجاز مؤرِّخ أم فيلسوف؟. أفلم يكن على الأصح تحديًا لرجل دعائي؟. لقد اكتشفتُ أن المؤرخين يميلون إلى تقييم هيجل بوصفه فيلسوفًا (على أية حال)، ويميل الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن إسهاماته (إنْ وجُدِتْ) كانت في فهم التاريخ. لكن النزعة التاريخانية ليست تاريخًا، وأعتقد أنها لم تكشف فهمًا تاريخيًا، كَلّا ولا حسًّا تاريخيًا. ولو أردنا تقييم عظمة هيجل بوصفه مؤرخًا أو بوصفه فيلسوفًا فيتعيَّن علينا ألا نسأل أنفسنا ما إذا كان البعض يجد رؤيته للتاريخ ملهمة، بل ما إذا كانت توجد حقيقة في تلك الرؤية؟.

لقد عثرتُ على فكرة واحدة مهمة فحسب، ويقال إنها ضمنية في فلسفة هيجل، قادته إلى مهاجمة النزعة العقلانية المجردة والنزعة الفكرية التي لا تُقَدِّر دَيْن العقل إلى التراث، ومُفادها أنه لا أحد يبدأ من الفراغ خالقًا عالمَ الفكر من لا شيء؛ بل الأفكار نتاج ميراث فكري إلى حد كبير (وهي حقيقة ينساها هيجل في منطقه).

وإني لَعَلَى استعداد للاعتراف بأنها وجهة نظر مهمة، قد نعثر عليها عند هيجل لو أردنا البحث عنها. لكني أرفض أن يكون هيجل قد أسهم فيها بنصيب؛ فهي مِلْك مشترك للرومانسيين. إن كل الكيانات الاجتماعية هي نتاجات التاريخ؛ ليس الاختراعات التي يخطط لها العقل، بل التشكيلات الناجمة عن تقلبات الحوادث التاريخية، وتفاعل الأفكار والمصالح، وضروب المعاناة والمشاعر؛ فكل ذلك أقدم من هيجل. إنها فكرة ترجع إلى إدموند بيرك[1] Edmund Burke، وإلى تقديره أهمية التراث في تشكيل وظيفة كل المؤسسات الاجتماعية التي تأثرت إلى حد كبير بفكر الحركة

(1) إدموند بيرك: مفكر سياسي أيرلندي عاش بين عامي 1729– 1797، يُعَدُّ من رواد الفكر المحافظ الحديث، وقد عُرِفَ بعدائه للثورة الفرنسية– (المترجم).

الرومانسية الألمانية السياسي. ويمكن العثور على تأثر هيجل بتلك الفكرة، ولكنها لم تَتخذ سوى صورة نزعة نسبية تاريخية تطوّرية مبالغ فيها ولا يمكن الدفاع عنها- أيْ صورة اعتقاد خطير بأن ما يُعْتَقَدُ فيه إلى اليوم هو حقيقي إلى اليوم، ومن اللوازم الخطيرة بالقدر نفسه المترتبة على هذا أن ما كان حقيقيًا بالأمس (حقيقيًا وليس مجرد «مُصَدَّق به») قد يكون زائفًا غدًا- وهي عقيدة لا تدفع إلى تقدير أهمية التراث.

5

أنتقل الآن إلى الجزء الأخير من تناولي الهيجلية؛ أيْ إلى تحليل قيام النزعة القَبَليَّة الجديدة أو الكُلِّيَّانيّة على نظريات هيجل.

لو كان هدفي كتابةَ تاريخ لصعود النزعة الكُلِّيَّانيّة فكنتُ سأضطر إلى تناول الماركسية أولًا؛ لأن الفاشية تخرج تقريبًا من رحم انهيار الماركسية روحيًا وسياسيًا. (وكما سنرى، يمكن إنشاء عبارة مماثلة بشأن العلاقة بين اللينينية والماركسية). ولكن مادامت قضيتي الرئيسية هي النزعة التاريخانية، فسأتناول الماركسية فيما بعد، بوصفها الصورة الأنقى للتاريخانية التي نشأت حتى الآن، وسأتناول الفاشية أولًا.

ليست الكُلِّيَّانيّة الحديثة سوى حلقة ضمن حلقات الثورة الدائمة على الحرية والعقل. ولا تتميز أيديولوجيتها بالكثير عن حلقات أقدم، كذلك لا تتميز بنجاح قادتها في تحقيق أحد أحلام أسلافهم الأجرأ، الذين جعلوا من الثورة على الحرية حركةً شعبية. (وبالطبع يجب ألا نبالغ في تقدير شعبيتها؛ فالنخبة ليست سوى جزء من الشعب). لم تكن الكُلِّيَّانيّة لتوجد في البلدان المَعْنيَّة لولا انهيار حركات شعبية أخرى، كالديموقراطية الاشتراكية Social Democracy أو البلْورة الديمقراطية للماركسية، التي ثَبَّتَتْ في أذهان العمَّال أفكار الحرية والمساواة. ثم حين يتضح أنه لم يكن

من قبيل الصدفة وحدها فشل تلك الحركة عام 1914 في اتخاذ موقف محدد ضد الحرب، وحين يتضح عجزها عن التعامل مع مشاكل السلام، والأهم من ذلك كله مع البطالة والكساد الاقتصادي، وأخيرًا حين دافعتْ تلك الحركة عن نفسها بفتور ضد العدوان الفاشي، حينئذٍ تعرَّض الإيمان بقيمة الحرية وبإمكان المساواة لتهديد جاد وخطير، فاكتسبت الثورة الدائمة على الحرية ظهيرًا شعبيًا بطريقة أو بأخرى تقريبًا.

فالقول بأن الفاشية كان يتعيَّن عليها الاضطلاع بقدر من ميراث الماركسية يُفَسِّرُ ملمحًا «أصليًا» في الأيديولوجيا الفاشية، تنحرف من خلاله الفاشية عن التكوين التقليدي للثورة على الحرية. وفي تصوري، يتمثل هذا الملمح في أن الفاشية لم تلجأ صراحةً إلى ما وراء الطبيعة. ولا يعني ذلك بالضرورة أنها إلحادية أو تنعدم فيها عناصرْ باطنية أو دينية. لكن انتشار اللاأدرية من خلال الماركسية قاد إلى موقف لا تتمكن معه عقيدة سياسية هادفة إلى انتشار شعبي بين الطبقة العاملة من ربط نفسها بأية أشكال دينية تقليدية. ذلك هو السبب في أن الفاشية أضافت إلى أيديولوجيتها الرسمية، في مراحلها الأولى على الأقل، خليطًا من نزعات مادية ثورية في القرن التاسع عشر.

وهكذا، فصيغة التخميرة الفاشية واحدة: أضاف هيجل مسْحَةً من مادية القرن التاسع عشر (لا سيما الداروينية في صورتها الفجَّة التي أعطاها لها هِيْكل Haeckel)[1]. فالعنصر «العلمي» في النزعة العِرْقية يمكن إرجاعه إلى هِيْكل، الذي كان مسؤولًا في عام 1900 عن التنافس على جائزةٍ كان موضوعها: «ماذا يمكن أن تتعلم من مبادئ الداروينية بشأن تطوّر الدولة الداخلي والسياسي؟». خُصِّصَتْ الجائزة الأولى لعمل عِرْقي ضخم قدَّمه

(1) أرنست هاينريتش هِيْكل (1834-1919): عالِم بيولوجيا ألماني، وُفِّقَ إلى اكتشافات مهمة في علم الأجنة وعلم الحيوان- (المترجم).

شوماير W. Schaumeyer، الذي صار فيما بعد أبا البيولوجيا العِرْقية. ومن المثير للانتباه ملاحظة أوجه الشبه القوية بين تلك النزعة العِرْقية المادية- رغم أصلها المختلف جدًا- ونزعة أفلاطون الطبيعية. ففي كلتا الحالتين، الفكرة الأساسية هي أن الانحطاط، ولا سيما في الطبقات العُليا، رابض في جذر الفساد السياسي. أضِفْ إلى هذا أن الأسطورة الحديثة عن الدم والأرض وَجَدَتْ نظيرَها المطابِق في أسطورة أفلاطون عن نشأة الأرض. ومع ذلك، فليست صيغة «هيجل+أفلاطون» بل «هيجل+هِيْكل» هي صيغة النزعة العنصرية الحديثة. وكما سنرى، يستبدل ماركس بـ«الروح» عند هيجل المادةَ والمصالح المادية والاقتصادية. وبالطريقة نفسها، تَستبدل النزعة العِرْقية بـ«الروح» عند هيجل تصورًا ماديًا وشبه بيولوجي عن الدم أو العِرْق. فبدلًا من «الروح»، يكون الدم هو الجوهر المتطوّر ذاتيًا، وبدلًا من «الروح» يكون الدم هو المهيمن على العالم وهو الذي يعرض نفسَه على مسرح التاريخ، وبدلًا من «روح» الأمة يكون دم الأمة هو الذي يحدد مصيرها الجوهري.

إن تحوّل الهيجلية إلى نزعة عِرْقية أو تحوّل الروح إلى الدم لا يغيِّر كثيرًا من الاتجاه الرئيسي في الهيجلية. فهو لا يعطيها سوى مسحة من البيولوجيا ومسحة من نزعة تطوّرية حديثة. والحصيلة هي عقيدة مادية، وفي الوقت نفسه باطنية، قوامها جوهر متطوّر ذاتيًا وبيولوجيًا، وهو ما يُذكِّرنا تمامًا بعقيدة الوثبة الخلاقة (وكان نبيها برجسون الهيجلي)، التي وصفها شاو G. B. Shaw ذات مرة- بطريقة نَبَوية أكثر منها عميقة- بأنها «إيمان يستجيب للشرط الأول في الأديان جميعها التي أمسكت بالإنسانية أكثر من أيِّ وقت مضى: أعني على وجه التحديد أنه لا بدّ من.. الميتابيولوجيا». ويُبَيِّنُ هذا الدين الجديد للنزعة العِرْقية بوضوحٍ ما وراء المكوِّن meta-component وبيولوجيا المكوِّن biology-component- لو جاز التعبير- أو ميتافيزيقا هيجلية باطنية وبيولوجيا هِيْكل المادية.

ثمة الكثير بشأن الفرق بين الكُلِّيَّانيّة الحديثة والهيجلية. ورغم أهميته من وجهة نظر شعبية، فهذا الفرق غير مهم بقدر أهمية اتجاهاتهما السياسية الرئيسية. ولو انتقلنا الآن إلى التشابهات، فسنحصل على صورة أخرى. تقريبًا، كل الأفكار الأهم في الكُلِّيَّانيّة الحديثة موروثة مباشرة عن هيجل، الذي جمع وحفظ ما أسماه زيمرن A. Zimmern «ترسانة أسلحة الحركات الاستبدادية». ولم تكن معظم تلك الأسلحة من صنع هيجل نفسه، بل عثر عليها في مختلف مخازن حرب قديمة من الثورة الدائمة على الحرية، ومما لا شك فيه أن جهوده تلخَّصتْ في إعادة اكتشافها وجعْلها في متناول أيدي أتباعه المحدثين. وهاهنا لائحة قصيرة لبعض أثمن تلك الأفكار وأعزِّها. (وقد استبعدتُ منها الكُلِّيَّانيّة والقَبَليَّة الأفلاطونية اللتين ناقشناهما، وكذلك نظرية السيد والعبد).

(أ) النزعة القومية، في شكل فكرة تاريخانية مُفادها أن الدولة روح مُجَسَّدة، (أو بعد أن صارت دمًا مُجَسَّدًا) الدولة التي تصوغ الأمة (أو العِرْق)؛ أمة واحدة مختارة (ثم صارت: العِرْق المختار) مُقدَّرٌ لها سيادة العالم. (ب) الدولة بوصفها العدو الطبيعي لكل الدول الأخرى لا بدّ أن تؤكد وجودها العَيْني من خلال الحرب. (ج) الدولة مُعفاة من أيِّ التزام أخلاقي؛ والتاريخ أو النجاح التاريخي هو الحَكَمُ الوحيد؛ المنفعة الجَمْعِيَّة هي المبدأ الوحيد للسلوك الشخصي؛ الكذب الإعلامي وتشوية الحقيقة أمر جائز. (د) الفكرة «الأخلاقية» في الحرب (الكُلِّيَّة والجَمْعيَّة)، ولا سيما حرب الأمم الفتيَّة ضد أمم أقدم؛ الحرب والمصير والمجد خيرات مرغوبة أكثر من غيرها. (هـ) الدور الخلَّاق للرجل العظيم Great Man، الشخصية التاريخية العالمية، رجل المعرفة العميقة والمشاعر العظيمة (وهو ما يُسَمَّى مبدأ القيادة الآن). (و) المثل الأعلى للحياة البطولية («عِشْ في خطر»)، وهو المثَل الأعلى لـ«الإنسان البطولي» في مقابل مُثُل البرجوازية الصغيرة وحياتها الضحلة الرتيبة.

تلك القائمة من الكنوز الروحية لا هي منهجية ولا هي مكتملة؛ فكلها جزء لا يتجزأ من إرث قديم. كانت تُخَزَّن وتُعَدُّ للاستعمال، لا في أعمال هيجل وأتباعه فحسب، بل في تغذية عقول النخبة أيضًا، على مدى ثلاثة أجيال تناولت غذاءً روحيًا وضيعًا كهذا. وقد اعترف شوبنهور في وقت مبكر بأنها «تُخَرِّبُ الذكاء بفلسفة محتالة» وبأنها «تسيئ استعمال اللغة بطريقة مؤذية وإجرامية». وسأنتقل الآن إلى فحص أكثر تفصيلًا للنقاط المتنوعة في تلك القائمة.

(أ) وفقًا للعقائد الكُلِّيَّانيّة الحديثة، ليست الدولة بحد ذاتها هي الغاية الأعلى، بل الدم والشعب والعِرْق. فالأعْراق الأعلى تمتلك القدرة على خلق الدول. والهدف الأسمى للعِرْق أو الأمة هو تشكيل دولة قوية جبَّارة تقوم بدور أداة فعَّالة في الحفاظ على ذات العِرْق أو ذات الأمة. يرجع هذا التعليم (ولكن طبقًا لاستبدال الدم بالروح) إلى هيجل الذي يقول: «في الوجود العَيْنِيِّ للأمة، الهدف الجوهري هو الدولة وحفظها بحد ذاتها. فأمة لا تصوغ نفسَها في دولة- مجرد أمة- لا تعبِّر بدقة عن التاريخ، كالأمم.. التي وُجِدَتْ في حالة الهمجية. ما يحدث لأمة.. مهم أساسًا للدولة». ومن ثَمَّ، فالدولة التي شُكِّلت لتكون كُلِّيَّانيّة، بمعنى أن جبروتها يتخلل جميع مناحي حياة الناس في كل أدوارهم فتتحكم فيها، ستكون: «دولة هي الأساس والمركز لكل العناصر الملموسة في حياة الشعب: في الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم... الجوهر الذي.. يوجد في واقعيته العَيْنية هو الدولة، هو روح الشعب نفسه. الدولة الموجودة واقعيًا تُحَرِّكُها تلك الروح في كل شؤونها العملية، في حروبها ومؤسساتها، إلخ». ومادام يتعيَّن على الدولة أن تكون قوية فعَّالة، فيجب عليها منازعة الدول الأخرى في سلطاتها. يجب أن تؤكد نفسَها على «مسرح التاريخ»، ويجب أن تثبت جوهرها المميِّز لها أو روحها المميِّزة لها، و«تحدد بدقة» شخصيتها القومية

بأفعالها التاريخية، ويتعيَّن عليها في نهاية المطاف الهيمنة على العالم. وثمة إجمال لتلك النزعة الجوهرانية التاريخانية بعبارات هيجل: «الجوهر العَيْني للروح في حركة دائمة؛ فهو يحقق واقعيًا احتماليته المُباطِنة له، ويجعل من نفسه فعل الروح وعملها.. وكذا هو الحال مع روح الأمة؛ فهو روح ينطوي على خصائص محددة بدقة توجد عَيْنيًا وتستمر.. في الأحداث والتحوّلات التي تشكل تاريخ الروح. ذلك هو عمله، وذلك هو ما تَكونه أمة بعينها. فالأمم هي ما تكونه أفعالها الكبرى... الأمة أخلاقية وصالحة وقوية مادامت منهمكة في تحقيق أغراضها العظمى... والدساتير التي تحكم شعوب العالم التاريخي، وقد بلغت غاياتها، تُمَيِّزُ تلك الشعوب.. ولذا لا يمكن تعلم شيء من مؤسسات شعوب العالم التاريخي القديم السياسية... فكل عبقرية قومية مستقلة تُعامَل بوصفها شخصية واحدة فقط في مسار التاريخ العالمي». إن الروح أو العبقرية القومية لا بدّ في النهاية أن تُثبت نفسَها بالهيمنة على العالم: «الوعي الذاتي عند أمة بعينها.. هو التحقق الموضوعي الذي من خلاله تمنحها روحُ الزمن الإرادةَ. أما العقول القومية الخاصة الأخرى التي تعمل ضد تلك الإرادة المطلقة فلا حقوق لها؛ فالأمة تهيمن على العالم..».

لكن هيجل لا يكتفي بتطوير نظرية تاريخية وكُلِّيَّانيّة في النزعة القومية بل يتنبأ بوضوح بإمكانات سيكولوجية في النزعة القومية أيضًا. لقد رأى أن النزعة القومية تلبي احتياجًا: رغبة الإنسان في أن يجد مكانه المحدد في العالم وأن يعرفه، وأن ينتمي إلى جسد جَمْعِيٍّ قوي فعَّال. وفي الوقت نفسه يَعْرِض هيجل تلك السمة المميزة في القومية الألمانية، ألا وهي شعورها بالنقص النامي بقوة (ولْنستخدم مصطلحات أكثر حداثة)، ولا سيما نحو اللغة الإنجليزية. فهو يناشد واعيًا- بنزعته القومية أو القَبَلِيَّة- تلك المشاعر التي وصفتُها (في الفصل العاشر) بأنها توتر الحضارة، يقول

هيجل: «كل رجل إنجليزي سيقول: نحن الرجال الذين تنقلنا عبر المحيط، ولدينا تجارة مع العالم، إلينا تنتمي جزر الهند الشرقية وثرواتها... علاقة الرجل الشخصية بتلك الروح هي.. أنها تمكِّنه من امتلاك مكان محدد في العالم؛ أيْ تمكِّنه من أن يكون شيئًا». فهيجل يجد في الشعب الذي ينتمي إليه عالمًا ثابتًا راسخًا بالفعل.. «يَتعيَّن عليه أن يدمج نفسَه به. بعمله هذا، ومن ثَمَّ في عالمه، يتمتع روح الشعب بوجوده العَيْني ويعثر على الرضى».

(ب) النظرية المشتركة عند هيجل وأتباعه العِرْقيين هي أن الدولة بجوهرها العَيْني لا توجد إلا بتبايُنها عن دول أخرى مستقلة. يقول هـ. فريير H. Freyer، وهو أحد علماء الاجتماع الروَّاد في ألمانيا اليوم: «الوجود الذي يجمع نفسَه حول نواته يخلق- بلا قصد- خطًا حدوديًا. والحدود- دون قصد منها- تخلق العدو». وبطريقة مشابهة يقول هيجل: «وكما أن الفرد ليس شخصًا واقعيًا ما لم يتعلق بأشخاص آخرين، فكذلك الدولة لا تتشخص واقعيًا ما لم تتعلق بدول أخرى... إن علاقة دولة واحدة مستقلة بدولة أخرى تقوم.. بدور التغيُّر الأقصى في... المشاعر والمصالح والأهداف والمواهب والفضائل والقوة واللاعدالة والرذيلة والصدفة الخارجية المجردة. إنه دور يتعرض فيه الكل الأخلاقي- استقلال الدولة- للمصادفة». وعلى هذا، أفينبغي علينا ألا نحاول تنظيم تلك الحالة العالمية المؤسفة بتبنِّي مشاريع كانط لإقامة السلام الأبدي عن طريق اتحاد فيدرالي؟. بكل تأكيد نعم، ينبغي ألا نحاول، كما يقول هيجل معلقًا على مشروع كانط من أجل السلام: «اقترح كانط تحالف الأمراء»، وهيجل يتحدث هنا على نحو غير دقيق (فقد اقترح كانط اتحادًا فيدراليًا لما نسميه الآن الدول الديمقراطية)، «وظيفته تسوية الخلافات بين الدول، وإقامة تحالف مقدس يطمح ربما إلى أن يكون مؤسَّسيًا. لكن الدولة فرد، وبفرديتها تنطوي جوهريًا على نفي أو سلب negation. وقد يؤلف عددٌ

من الدول عائلةً، لكن هذا الاتحاد الكونفيدرالي بوصفه فردية، لا بدّ أن يخلق النقيض وهكذا ينجب عدوًا». ولأن النفي أو السلب في ديالكتيك هيجل يساوي الحدَّ، ولذا لا يعني الخط الحدودي والحدود فقط، بل يعني خلق النقيض وخلق الخصم أيضًا، يقول هيجل: «تكشف ثروات الدولة وأفعالها في علاقتها بدولة أخرى عن ديالكتيك الطبيعة المحدودة لتلك الأرواح». هذه الاقتباسات مأخوذة من كتاب هيجل «فلسفة الحق»، ولكن النظرية موجودة في كتابه الأسبق «الموسوعة»، وهو بذلك يستبق النظريات الحديثة، مثلًا نظرية فريير، الأقرب إلى هيجل: «المظهر النهائي للدولة هو الظهور في الواقع العَيْني المباشر بوصفها أمة واحدة... وبوصفها فردًا واحدًا فهي تمنع الآخرين كأفراد. ومن خلال العلاقات المتبادلة بين الدول، يحدث تمرد وتوجد فرصة... هذه الاستقلالية... تختزل النزاعات بين الدول إلى حدود تبادل العنف وإلى حالة حرب... وفي حالة الحرب تتجلَّى القدرة الكلية للدولة..». وعلى هذا، فالمؤرِّخ البروسيُّ ترايتشكه Treitschke حين يكرر الآتي لا يكشف سوى عن استيعابه نزعة هيجل الجوهرانية الديالكتيكية: «ليست الحرب ضرورة عملية فحسب، بل هي ضرورة نظرية أيضًا، اقتضاء منطقي. فمفهوم الدولة ينطوي على مفهوم الحرب، لأن جوهر الدولة هو القوة. والدولة هي الشعب المُنَظَّم من خلال قوة مهيمنة».

(ج) الدولة هي القانون، القانون الأخلاقي وكذلك القانون التشريعي. ومن ثَمَّ، لا تخضع لأيِّ معيار آخر، وعلى الأخص لا تخضع لِمَحَكٍّ [مقياس] الأخلاقية المدنية. فمسؤولياتها التاريخية أعمق. وقاضيها الوحيد هو تاريخ العالم. والمعيار الوحيد الممكن للحكم على الدولة هو النجاح التاريخي لأفعالها. وهذا النجاح- قوة الدولة وتوسعها- لا بدّ أن يتجاوز أية اعتبارات أخرى في حياة مواطنيها الخاصة؛ فالحق هو ما يخدم

جبروت الدولة. تلك هي نظرية أفلاطون، نظرية الكُلِّيَّانيّة الحديثة، وهي نظرية هيجل: إنها أخلاقية أفلاطونية بروسيَّة. يقول هيجل: «الدولة هي تَحقُّقُ الفكرة الأخلاقية. إنها الروح الأخلاقي بوصفه المتجلي الواعي بذاته وعيًا ذاتيًا، وإرادته جوهرية». وعليه، لا توجد فكرة أخلاقية فوق الدولة. «وعندما لا تتفق الإرادات المستقلة للدول فالحرب وحدها هي فيصل نزاعاتها. والمخالفة التي ستُعَدُّ خرقًا لمعاهدة، أو انتهاكًا للاحترام والكرامة، لا بدّ أن تظل غير محددة... يجوز للدولة أن تحدد عدم تناهيها وكرامتها في كل جانب من جوانبها». «لأن... العلاقة بين الدول متقلبة، ولا يوجد قاضٍ يضبط خلافات الدول». وبكلمات أخرى: «لا توجد سلطة تقرر للدولة ما هو الحق... فالدول قد تدخل في اتفاقيات متبادلة، ولكنها في الوقت نفسه أعلى من تلك الاتفاقيات» (أيْ: الدولة غير مضطرة للالتزام بها)... «المعاهدات بين الدول.. تعتمد في نهاية المطاف على الإرادات السيادية المستقلة، ولذا يجب ألا يُعَوَّل على المعاهدات».

ومن ثَمَّ، فالنوع الواحد والوحيد من «الأحكام» الذي يُعَوَّل عليه بخصوص الأفعال والأحداث التاريخية في العالم هو نتيجتها، أيْ نجاحها. ولذا يُعَرِّفُ هيجل «المصير الجوهري- الهدف المطلق أو ما يَرْقَى إلى أن يكون كذلك- بأنه النتيجة الصائبة لتاريخ العالم». الفعل الناجح بوصفه الفعل الأقوى الناجم عن الصراع الديالكتيكي بين الأرواح القومية المختلفة على السلطة وعلى سيادة العالم هو من ثَمَّ الهدف الوحيد والمطلق والأساس الوحيد للحكم، أو كما يقول هيجل بطريقة أكثر شاعرية: «انطلاقًا من هذا الديالكتيك تنشأ الروح العالمية، روح العالم غير المحدودة تعلن عن حُكمها- وحكمها هو الأعلى- على القوميات المتناهية في تاريخ العالم؛ لأن تاريخ العالم هو محكمة عدالة العالم».

ولدى فريير أفكار مماثلة، ولكنه يعبِّر عنها بطريقة أصرح: «النغمة

الجريئة والرجولية [الباسلة] تسود في التاريخ. فمَن لديه قبضة قوية يَغْنَم، ومَن يرتكب خطأً ينتهي أمره.. ومَن يريد ترْك بصمته لا بدّ أن يعرف كيف يطلق النار». بَيْدَ أن كل هذه الأفكار ليست في النهاية سوى تكرار لأفكار هيراقليطس: «الحرب.. تجعل من البعض آلهة ومن البعض الآخر مجرد رجال، فيتحوّل الأخيرون إلى عبيد والأوَّلون إلى سادة... الحرب عادلة». وطبقًا لتلك النظريات، لا يوجد فرق أخلاقي بين حرب نُهَاجَمُ فيها من جيراننا وحرب نُهَاجِمُ فيها جيراننا؛ الفرق الوحيد الممكن هو النجاح. هيزر F. Haisr، مؤلِّف كتاب «العبودية: أساسها البيولوجي ومبرِّرها الأخلاقي» Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification (1923) نَبِيُّ العِرْق السيد وأخلاقية السيد، يقول: «إذا أردنا الدفاع عن أنفسنا، فلا بد أن نكون عدوانيين [معتدين]...؛ وإنْ كان الأمر كذلك، فلماذا لا نكون نحن البادئين بالعدوان؟». لكن حتى تلك العقيدة (وسلفها الذائع عقيدة كلاوزفيتز[1] Clausewitz، ألا وهي أن الهجوم هو دومًا دفاع فعَّال أكثر تأثيرًا) هي عقيدة هيجلية؛ لأن هيجل حين تحدث عن الإساءات [المخالفات] التي تقود إلى الحرب، لم يبيِّن فقط ضرورة «حرب الدفاع» التي تتحوّل إلى «حرب احتلال»، بل أخبرنا بأن بعض الدول التي لديها شخصية قوية «ستكون بطبيعة الحال أمْيَلَ إلى سرعة الانفعال والغضب [التهيُّج]»، كي تجد فرصة ومجالًا من أجل ما يسميه- تلطفًا في التعبير- «النشاط الحاد».

بتأسيس النجاح التاريخي بوصفه القاضي الوحيد في الأمور المتعلقة بالدول أو الأمم، وبمحاولة تعطيل فروق أخلاقية كالفروق بين الهجوم

(1) كارل فون كلاوزفيتز: جنرال ومؤرخ حربي بروسي (1780- 1831)، تركت كتاباته حول الفلسفة والتكتيك والإستراتيجية أثرًا عميقًا في المجال العسكري الغربي، ويُعتبر من أكبر المفكرين العسكريين شهرة وتأثيرًا، وتدرَّس أفكاره في الأكاديميات العسكرية. تولى إعادة تشكيل الجيش والتعليم العسكري في بروسيا- (المترجم).

والدفاع، تصبح المجادلة ضد أخلاق الضمير أمرًا ضروريًا. ويفعل هيجل ذلك بإنشاء ما يسميه «الأخلاقية الحقيقية أو الفضيلة الاجتماعية» في مقابل «الأخلاق الزائفة». وغنيٌّ عن القول، أن تلك «الأخلاق الحقيقية» هي أخلاق أفلاطونية كُلِّيَّانيّة، مندمجة بجرعة من النزعة التاريخانية، في حين أن «الأخلاق الزائفة» التي يصفها بأنها «مجرد استقامة خُلُقٍ شكلية» هي أخلاق الضمير الشخصي. يقول هيجل: «نحن نؤسِّس- بشكل منصف- مبادئَ الأخلاق أو على الأصح الفضيلة الاجتماعية، في مقابل الأخلاق الزائفة؛ فتاريخ العالم ينشغل بأساس أعلى من الأخلاق الشخصية: ضمير الأفراد وإراداتهم المستقلة ونمط الفعل... ما يقتضيه الهدف المطلق للروح ويحققه، وما تفعله العناية الإلهية، يتجاوز [يسمو على] اتهام الدوافع بالخير والشر... وعليه، تتخلى الروحُ الحيَّة والله عن الاستقامة الخلقية الشكلية التي يَعْتَدُّ بها مَن يتكئون على الحق القديم وحفظ النظام» (أيْ الأخلاقيون الذين يُحيلون مثلًا إلى «العهد الجديد» New Testament). «إن أفعال الرجال العِظام، أفعال شخصيات تاريخ العالم،.. يجب ألا توضع مع مزاعم أخلاقية غير ملائمة. فيجب ألا نعارضها بالدعوة إلى فضائل خاصة، كالتواضع والوَدَاعة والعمل الخيري [حب الخير] والتحمُّل. لأن تاريخ العالم يتجاهل، من حيث المبدأ، تجاهلًا تامًّا الدائرة التي تقع فيها الأخلاق». وهنا على الأقل، لدينا تشويه لثالثة أفكار عام 1789، ألا وهي فكرة الإخاء fraternity، أو كما يقول هيجل حب الخير [العمل الخيري] وأخلاق الضمير. هذه النظرية الأفلاطونية الهيجلية التاريخانية الأخلاقية متواترة. فمثلًا، يتحدث المؤرخ المعروف ماير E. Meyer عن «تقييم ذي طابع أخلاقي تافه يَحكم الالتزامات السياسية الكبيرة بمعيار الأخلاق المدنية، متجاهلًا العوامل الأخلاقية الأعمق للدولة ومسؤولياتها التاريخية».

عندما توضع تلك الرؤى في الحسبان، لا بدّ أن يتلاشى أيُّ تردد بشأن الكذب والتشويه الإعلامي للحقيقة، لا سيما إنْ كان ناجحًا في تعزيز سلطة

الدولة. ومع ذلك، فمعالجةُ هيجل تلك المشكلة حاذقةٌ وماكرة نوعًا ما، حيث يقول: «العقل العظيم يثير علانيةً السؤالَ عمَّا إذا كان من الجائز خداع الشعب. والإجابة هي أن الشعب لن يسمح لنفسه بأن يُخدع في ما يتعلق بأساسه الجوهري»، (يقول هيزر F. Haiser، الأخلّاقي الضليع: «حيث تَفْرِضُ الروحُ العِرْقية نفسَها لا مجال للخطأ»)، ويستمر هيجل قائلًا: «ولكنه يَخدع نفسَه بشأن الطريقة التي يَعرف بها ذلك... ولذا، يستحق الرأي العام الاحترام بقدر ما يستحق الازدراء... ومن ثَمَّ، فتجاهل الرأي العام هو الشرط الأول لتحقيق أيِّ عمل عظيم... ثم فيما بعد ستَلْقَى الإنجازاتُ العظيمة اعترافَ الرأي العام وقبوله». وباختصار، ذلك هو النجاح الذي يُعْتَدُّ به دومًا. فإذا كان الكذب ناجحًا فهو ليس بكذب، مادام الشعب لم يُخدع في ما يتعلق بأساسه الجوهري.

(د) لقد رأينا أن الدولة، لا سيما في علاقتها بدول أخرى، مُعفاة من الأخلاق؛ فهي لاأخلاقية. ولذا، قد نتوقع سماع أن الحرب ليست شرًّا أخلاقيًّا، بل محايدة أخلاقيًّا. ومع ذلك تخالف نظرية هيجل ذلك التوقع؛ فهي تعني ضمنًا أن الحرب خيِّرة في حد ذاتها، فنحن نقرأ: «ثمة في الحرب عنصر أخلاقي». «من الضروري إدراك أن المحدود Finite كالمِلْكية والحياة أمر عَارِض. وتظهر تلك الضرورة أولًا في صورة قوة الطبيعة، فكل الأشياء المحدوَدة زائلة وفانية. أما في النظام الأخلاقي، أيْ في الدولة،... فتتسامى الدولة بهذه الضرورة إلى عمل الحرية، إلى قانون أخلاقي... الحرب.. تصبح هي مبدأ.. الحق... الحرب فيها المعنى العميق الذي من خلاله تُحْفَظُ الصحة الأخلاقية للأمة وتُزَالُ أهدافها المحدودة [الجزئية]... الحرب تحمي الشعب من الفساد الذي يجلبه سلام دائم. ويبيِّن التاريخ المراحل التي تضرب الأمثلة على أن الحروب الناجحة تقضي على الاضطرابات الداخلية... فالأمم التي تمزِّقها صراعات داخلية

تفوز بالسلام في الوطن بعد حرب خارجية ناجحة». تكشف تلك الفقرة المأخوذة من كتاب هيجل «فلسفة الحق» عن تأثير تعاليم أفلاطون وأرسطو المتعلقة بـ«مخاطر الرخاء». وفي الوقت نفسه، هذه الفقرة مثال جيد على التطابق بين الأخلاقي والصحة أو بين الأخلاق ومبادئ الصحة السياسية، أو بين الحق والقوة الجبَّارة. ويقود هذا مباشرةً كما سنرى إلى تطابق بين الفضيلة والقوة، كما تبيِّن الفقرة التالية من كتاب هيجل «فلسفة التاريخ» Philosophy of History. (وهي تأتي مباشرة بعد الفقرة التي ذكرناها توًا، وتتناول النزعة القومية بوصفها وسيلة للتغلب على شعور المرء بالنقص، ومن ثَمَّ تقول إن الحرب وسيلة مناسبة لتحقيق تلك الغاية النبيلة). وفي الوقت نفسه، توجد عند هيجل بوضوح نظرية حديثة عن العدوانية الحميدة التي تقوم بها بلدان شابة أو لم تتشكل بَعْدُ ضد بلدان قديمة قائمة وشريرة. يقول هيجل: «الأمة أخلاقية وفاضلة وقوية عندما تنهمك في تحقيق أغراضها الكبرى... ثم بعد أن تحقق أغراضها يقال إن النشاط الذي تُبديه روح الشعب... لم يعد ضروريًا... فثمة الكثير مما يمكن للأمة تحقيقه من خلال الحرب والسلام.. بذلك تكفُّ الروحُ الحيَّة الجوهرية نفسَها عن نشاطها... فالأمة تعيش النوعَ نفسَه من حياة الفرد عندما يمر من سن النضج إلى سن الشيخوخة... إن تلك الحياة العادية (السهر على الجرح وتَرْكه يداوي نفسَه) لَهي حياة تُعَجِّل بالوفاة الطبيعية... هكذا يفنى الأفراد، وهكذا تفنى الشعوب بالوفاة الطبيعية... والشعب لا يموت موتًا عنيفًا إلا حين يصبح في حد ذاته ميتًا بشكل طبيعي». (تنتمي هذه الإشارات الأخيرة إلى تراث الانهيار والسقوط).

إن أفكار هيجل عن الحرب أفكار حديثة بشكل مدهش؛ فهو يتصور العواقب الأخلاقية للآلية، أو على الأصح يرى في الحرب الآلية تبعات الروح الأخلاقية في النزعة الكُلِّيَّانيّة أو الجَمْعِيَّة: «توجد أنواع مختلفة من

الشجاعة. شجاعة الحيوان، أو اللص، تنجم عن إحساس بالكرامة، شجاعة الفروسية والشهامة، ليست كلها أشكال حقيقية من الشجاعة. في الأمم المتحضرة تتألف الشجاعة الحقيقية من الاستعداد لبذْل النفس كليًا من أجل خدمة الدولة إلى درجة أن الفرد لا يُعْتَدُّ به إلا بوصفه واحدًا مِن بين كثير». (الإشارة هنا إلى التجنيد الشامل). «ليست البسالة الشخصية ذات أهمية. فالجانب المهم يكمن في إخضاع الذات للكلِّ. هذا الشكل الأعلى يجعل.. الشجاعة تظهر أكثر آلية [دون تدبُّر أو رويَّة]... العداوة ليست موجَّهة ضد أفراد منفصلين، بل ضد كلِّ مُعادٍ» (وهنا لدينا استشراف لمبدأ الحرب الشاملة)؛ «... البسالة الشخصية تظهر بوصفها غير شخصية. وقد أدَّى هذا المبدأ إلى اختراع البندقية؛ فهي لم تُخْتَرَعُ مصادفة...». وفي سياق مماثل يتحدث هيجل عن اختراع البارود: «لقد احتاجته الإنسانية فكان أنْ ظهر على الفور». (كم هي لطيفة العناية الإلهية!). هكذا تظهر الهيجلية في أنقى صورها حين يجادل الفيلسوف كوفمان E. Kaufmann في عام 1911 ضد المثل الأعلى الكانطي الخاص بمجتمع الرجال الأحرار: «لا يتحقق المثل الأعلى الاجتماعي في مجتمع رجال لهم إرادة حرة، وإنما الحرب الظافرة هي المثل الاجتماعي الأعلى.. ففي الحرب تَستعرض الدولةُ طبيعتَها الحقيقية [كنْهها الحقيقي]»، أو حين يقول بَنس E. Banse، عالِم العلوم العسكرية المعروف، في عام 1933: «الحرب تعني التكثيف الأعلى.. لكل الطاقات الروحية في العصر.. تعني بذْل قصارى قوة الشعب الروحية.. فالروح والفعل يتواشجان. وفي الواقع، توفِّر الحربُ الأساسَ الذي به تعبِّر الروح البشرية عن نفسها بأقصى تعبير لها... وما من حالة أخرى يمكن لإرادة.. العِرْق أن تَظهر من خلالها إلى حيِّز الوجود، بكُلِّيَّتها الشاملة، كما يحدث في الحرب». وفي عام 1935 يُواصل جنرال لوديندورف General Ludendorff: «خلال سنوات ما يُسَمَّى السلام، لا معنى للسياسيين إلا بقدر ما يستعدون لحرب شاملة». وهو بذلك لا يصوغ

إلا فكرة أدق عَبَّرَ عنها الفيلسوف الجوهراني المعروف ماكس شيللر[1] Max Scheler في عام 1915: «الحرب تعني الدولة في نموِّها وصعودها بأقصى واقعية: تعني السياسة». والعقيدة الهيجلية نفسُها يُعِيدُ فريير صياغتَها في عام 1935: «الدولة، منذ اللحظة الأولى لوجودها العَيْني، تأخذ سنَدها من مجال الحرب... فالحرب ليست الشكل الأكمل لنشاط الدولة فحسب، بل هي عنصر فعلي من خلاله تتجسد الدولة. ويدخل في هذا الإطار أيضًا الحرب المؤجَّلة والممنوعة والمتنكِّرة والمتجنَّبة». لكن الخُلاصة الأجرأ يقدمها لينز F. Lenz الذي يثير السؤال مبدئيًا في كتابه «العِرْق مبدأ القيمة» The Race as the Principle of Value: «لكن إذا كانت الإنسانية هي غاية الأخلاق، أفلم نتخذ في نهاية الأمر الجانب الخطأ؟»، وهو بطبيعة الحال يُبَدِّدُ فورًا ذلك الإيحاء السخيف بالإجابة الآتية: «نربأ بأنفسنا عن الاعتقاد بأن الإنسانية ينبغي أن تدين الحرب: كلّا، فالحرب هي التي تدين الإنسانية». وهي فكرة يربطها بالنزعة التاريخانية جانج E. Jung الذي يلاحظ أن: «النزعة الإنسانية أو فكرة الجنس البشري.. لا تنظِّم التاريخَ». ولكن سلف هيجل، فيشته- الذي سمَّاه شوبنهور «الثرثار»- هو الذي يرجع إليه الفضل في الحجّة الأصلية المضادة للنزعة الإنسانية. يكتب فيشته متحدثًا عن كلمة «الإنسانية» humanity: «لو كان المرء قدَّمها إلى الألمانية عوضًا عن الكلمة الرومانية «humaneness»، فترجمتها المناسبة هي «الرجولة» manhood، ومن ثَمَّ.. كان سيقول: «في نهاية الأمر، ليس كثيرًا أن تكون رجلًا بدلًا من أن تكون حيوانًا متوحشًا!». تلك هي الطريقة التي كان سيتحدث بها ألماني، وهي مستحيلة على الروماني. لأنه في اللغة الألمانية ظلت كلمة «الرجولة» manhood فكرة محسوسة ظاهرة؛ فلم

---

(1) ماكس شيللر: (1874- 1928)، درس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت إشراف ديلثي، وأبدى اهتمامًا قويًا بالفلسفة البرَجماتية الأمريكية- (المترجم).

تتجاوز المحسوس كما حدث بين الرومانيين. وأيًا كان مَن يحاول ماكرًا تهريب هذا الرمز الروماني الغريب (أيْ كلمة «الإنسانية» humaneness) «إلى لغة الألمانيين، فسينتقص بشكل ظاهر من معاييرها الأخلاقية...». وعقيدة فيشته تلك يكررها شبنجلر Spengler الذي يقول: «الرجولة هي إما تعبير حيواني أو كلمة فارغة»، ويقول روزنبرج Rosenberg أيضًا: «الحياة الداخلية للرجل تصبح منقوصة حين.. ينطبع في عقله دافع أجنبي [دخيل]: الخلاص والعمل لخير البشر وثقافة الإنسانية».

كولناي Kolnai، وهو مَن أدينُ إلى كتابه بقدر كبير من المادة التي لم أكن لأصل إليها بطريقة أخرى، يقول على نحو أكثر لفتًا للنظر: «كل منًا.. الذين يناضلون من أجل أساليب عقلانية ومتحضرة تنتهجها الحكومة والتنظيم الاجتماعي، يوافقون على أن الحرب هي في حد ذاتها شرٌّ...». ويضيف أنه في رأي معظمنا (سوى دعاة السلام) تصبح الحرب، في ظل ظروف معينة، شرًا ضروريًا، ثم يواصل قائلًا: «الموقف القومي مختلف، رغم أنه لا تُلْزِمُه رغبةٌ في حرب دائمة أو متكررة. فهو يرى في الحرب خيرًا وليس شرًا، حتى لو كانت خيرًا خطيرًا، كالخمر المُسْكِرَة جدًا من الأفضل ادخارها لمناسبات نادرة وصاخبة». ليست الحرب شرًا عامًا متوفرًا، بل خيرًا ثمينًا نادرًا. ويلخص ذلك كله وجهات نظر هيجل وأتباعه.

كانت إحدى مآثر هيجل إحياء فكرة هيراقليطس عن المصير، فهو يلح على تعارض الفكرة اليونانية المجيدة عن المصير- بوصفها المُعَبِّرة عن جوهر الشخص أو الأمة- مع فكرة يهودية إسمية عن القوانين الكلية، سواء قوانين الطبيعة أو الأخلاق. والعقيدة الجوهرانية الخاصة بالمصير يمكن استمدادها (كما اتضح في الفصل السابق) من وجهة النظر القائلة بأن جوهر الأمة لا يكشف عن نفسه إلا في تاريخها. وليس هذا «قَدَرِيَّة» بالمعنى الذي يشجِّع الخمول؛ فـ«القضاء والقدر» لا يُعَرَّفُ بأنه «جبْرية».

فالعكس هو الصحيح. فالمرء وحده، جوهره الحقيقي، مكنون نفسه، المادة المخلوق منها (الإرادة والعاطفة وليس العقل) ذات أهمية حاسمة في تشكيل مصيره. ومنذ تضخيم هيجل تلك النظرية، صارت فكرة المصير أو القَدَر هاجسًا أثيرًا، لو جاز القول، للثورة على الحرية. ويؤكد كولناي مُحِقًّا على العلاقة بين النزعة العِرْقية (المصير الذي يجعل المرء عضوًا في عِرْقه) ومعاداة الحرية، يقول كولناي: «يُقْصَدُ بمبدأ العِرْق تجسيد النفي المطلق للحرية الإنسانية والتعبير عنه، الحرمان من حقوق متساوية، وهو التحدي المرفوع في وجه البشرية». ثم يلح بحق على ميْل النزعة العِرْقية «إلى معارضة الحرية بالمصير، والوعي الفردي بهاجس الدم المسيطر، متجاوزةً الانضباط والحجّة». حتى هذا الميْل [النزوع] عبَّر عنه هيجل وإنْ بطريقة غامضة نوعًا ما كما هو معتاد لديه، يقول هيجل: «ما نسميه مبدأ الروح أو هدف الروح أو قَدَر الروح أو طبيعة الروح أو فكرة الروح هو جوهر خفي لا يطرأ عليه تطوّر، وهو بحد ذاته- مع أنه حقيقي في ذاته- لا يكتمل واقعيًا... قوة الدافع هي التي.. تعطيه.. وجوده العَيْني الذي هو ضرورة الإنسان وغريزته ومَيْله وعاطفته». وفيلسوف التعاليم الكليَّة الحديث، ألا وهو كريك E. Krieck، يمضي أبعد في اتجاه نزعة قَدَرية: «كل إرادة عقلانية ونشاط الفرد ينحصر في حياته اليومية، وخلف هذا النطاق لا يمكنه سوى تحقيق مصيره وتَحقُّقِه الأعلى بقدر ما يقبض على قوى مصيره العليا». ويبدو ذلك تجربةً شخصية حين يواصل: «ليس من خلال إرادته العقلانية المتدبرة يصنع وجودًا خلّاقًا مطابِقًا، بل من خلال قوى تعمل من أعلاه ومن أسفل منه لا تنشأ في نفسه الخاصة فقط بل تجتاح وتشق طريقها خلال نفسه..» (لكنه تعميم غير مبرَّر لأكثر التجارب الشخصية الحميمة حين يعتقد الفيلسوفُ نفسُه أنه ليس «عصر العلم الموضوعي أو الحُرِّ وحْده قد انتهى»، بل عصر «العقل المحض» أيضًا).

وإلى جانب فكرة المصير ونظيرها، أحيا هيجل أيضًا فكرة المجد: «الأفـراد.. أدوات... فما يكسبونه بشكل شخصي.. ويحصلون عليه بمجهودهم الفردي في تجارة كبيرة (أعدُّوها وجهَّزوها بأنفسهم) هو... المجد، الذي هو أجْرهم». ويكرر ستابل Stapel، وهو داعية للمسيحية الوثنية الجديدة: «كل الأفعال العظيمة كانت من أجل الصيت أو المجد». ولكن هذا الأخلاقي «المسيحي» أكثر راديكالية من هيجل حين يقول: «المجد الميتافيزيقي هو الأخلاقية الحقيقية الوحيدة»، وفيما يقول «الأمر المطلق» في تلك الأخلاقية الحقيقية الوحيدة يعمل بموجب: «قم بأفعال من هذا القبيل بوصفها تعويذة المجد!».

(هـ) ولكن المجد لا يمكن لكل أحد اكتسابه؛ فديانة المجد تعني ضمنًا مناهَضة نزعة المساواة: المجد ديانة «الرجال العِظام». وبموجب ذلك، فالنزعة العِرْقية الحديثة «لا تعرف المساواة بين النفوس، ولا المساواة بين الناس» (روزنبرج Rosenberg). ومن ثَمَّ، لا توجد عقبات تَحول دون تبنِّي «مبدأ القائد» Leader Principle من ترسانة الثورة الدائمة على الحرية، أو كما يسميها هيجل فكرة «الشخصية العالمية التاريخية». وهي إحدى تيمات هيجل المفضلة. عند مناقشة السؤال التجديفي «عمَّا إذا كان يجوز خداع الشعب» (انظر أعلاه)، يقول هيجل: «في الرأي العام كل شيء كاذب وصادق، لكن اكتشاف الحقيقة فيه هو شغل الرجل العظيم. الرجل العظيم في عصره هو الذي يعبر عن إرادة عصره، هو الذي يقول لعصره ما يريده العصر، وينفذ تلك الإرادة. فهو يتصرف طبقًا للروح والجوهر المُبَاطنيْن لعصره، ويحققهما. فمَن لا يفهم كيف يحتقر الرأي العام المنتشر في كل مكان لن ينجز أيَّ شيء عظيم». هذا الوصف الممتاز لـ«القائد»- «الديكتاتور العظيم»- بأنه دعائي، يندمج بأسطورة مُتقنة عن «عَظَمة الرجل العظيم» تُلَخِّصُ الأداةَ الأولى لـ«الروح» في التاريخ. في هذه المناقشة عن «الرجال التاريخيين- أفراد العالم التاريخيين»، يقول هيجل: «إنهم رجال

عمليون سياسيون. لكنهم في الوقت نفسه لديهم بصيرة بمتطلبات العصر وبما يتطلبه التطوّر... رجال العالم التاريخيون- أبطال العصر- هم رجال البصيرة الثاقبة، أفعالهم وكلماتهم هي أفضل ما في العصر... فهم الذين لديهم الفهم الأفضل للأمور، أما غيرهم فيتعلم منهم ويوافق على أفعالهم أو على الأقل يذعن لسياستهم العامة. ولأن الروح التي تتخذ تلك الخطوة الجديدة في التاريخ هي الروح الأعمق في كل الأفراد، بل الماكثة في اللاوعي الذي يستثير الرجل العظيم... ينقاد الأفراد لقادة الروح أولئك، لأنهم يستشعرون قوة لا تقاوم نابعة من روحهم الداخلي تتجسد فيهم».

لكن هذا «الرجل العظيم» ليس رجل الفهم والحكمة العظمى فقط بل هو «رجل المشاعر العظيمة» أيضًا، وفي مقدمتها بالطبع المشاعر والطموحات السياسية. وعليه، فهو قادر على استثارة المشاعر في الآخرين. «الرجال العِظام يشكلون أغراضهم لإرضاء أنفسهم، لا لإرضاء غيرهم... فهم رجال عِظام لأنهم أرادوا شأنًا عظيمًا وحققوه... وما من شأن عظيم في العالم قد تحقق دون مشاعر... هذا ما يمكن أن نسميه دهاء العقل cun-ning of reason الذي يوجِّه المشاعر من أجل العمل لصالح العقل... من الحق أن الشعور ليس الكلمة المناسبة تمامًا لما أريد التعبير عنه. فأنا لا أقصد سوى النشاط البشري الناجم عن مصالح خاصة- لا سيما، أو لو شئت، خطط السعي الذاتي- على شرط تكريس الطاقة الكلية للإرادة والشخصية في تحقيق تلك المصالح... المشاعر والأهداف الخاصة وإشباع الرغبات الأنانية هي.. الينابيع الأكثر تأثيرًا في الفعل. وتكمن قوتها في أنها لا تحترم أيًا من الحدود التي تفرضها عليها العدالةُ والأخلاق، وأن تلك الدوافع الطبيعية لها تأثيرها الأكثر مباشرة في الأتباع من تأثيرها في الانضباط المصطنع والممل الذي يميل إلى النظام وتقييد النفس والقانون والأخلاق». بدءًا من روسُّو فصاعدًا، أدركت المدرسة الرومانسية في الفكر أن الإنسان ليس عقلانيًا في المقام الأول. لكن بينما

يتشبث الإنسانيون بالعقلانية بوصفها هدفًا، تستغل الثورة على العقل ذلك التبصُّر السيكولوجي بلاعقلانية الإنسان من أجل أهدافها السياسية. إن اللجوء الفاشي إلى «الطبيعة البشرية» لَهو لجوء إلى مشاعرنا وإلى حاجاتنا الباطنية الجَمْعِيَّة، إلى «الإنسان المجهول». ومتبنيًا كلمات هيجل المقتبسة فقط، فهذا اللجوء أسميه «دهاء الثورة على العقل» the cunning of the revolt against reason. ويصل هيجل إلى ذروة هذا الدهاء بالتفاف جدلي هو الأجرأ لديه. فبينما يتملَّقُ النزعةَ العقلانية، وبينما يتحدث عن العقل بصوت أعلى من أيِّ إنسان قبله أو بعده، نراه ينتهي إلى اللاعقلانية، ليس بتأليهه المشاعر فقط بل القوة الغاشمة أيضًا، يقول هيجل: «تتمثل فائدة العقل المطلقة في ضرورة وجود هذا الكُلّ الأخلاقي (أيْ: الدولة)، وهنا يكمن مبرِّر الأبطال وميزتهم، مؤسِّسي الدول، وإنْ كانوا قساة... فهؤلاء الرجال ينظرون إلى المصالح الأخرى العظيمة وحتى المقدسة بزهد... فالقوة الجبَّارة لا بدّ أن تدهس العديد من الزهور البريئة، لا بدّ أن تُفَتِّتَ في طريقها العديد من الأشياء».

(و) إن تصور الإنسان بوصفه حيوانًا بطوليًا أكثر منه وجودًا عقلانيًا لم يكن من اختراع الثورة على العقل؛ فهو مثل أعلى قَبَلِيٌّ نمطي. ويجب أن نميز بين هذا المثل الأعلى لـ«الإنسان البطولي» وبين الاحترام الأكثر معقولية للبطولة. البطولة كانت، وستبقى دومًا، محل إعجاب؛ لكن إعجابنا ينبغي أن يعتمد إلى حد كبير- فيما أعتقد- على تقديرنا السببَ الذي كرَّس له البطلُ نفسَه. فالمبدأ البطولي في العصابات [التنظيمات العصابية] لا يستحق في ما أعتقد تقديرًا. بل ينبغي أن نعجب بكابتن سكوت Captain Scott ومجموعته[1]، ولو أمكن أكثر، أبطال أشعة إكس

(1) روبرت فالكون سكوت: (1868- 1912)، مستكشف بريطاني وضابط بحري، أول مَن وصل إلى القطب الجنوبي ضمن بعثة استكشاف بريطانية تحركت بين عامي 1901 و 1904- (المترجم).

أو أبطال بحوث الحُمَّى الصفراء، فمن المؤكد أن هؤلاء هم مَن يدافعون عن الحرية. أما المثل الأعلى القَبَلِيُّ لـ«الرجل البطولي»، ولا سيما في صورته الفاشية، فمبنيٌّ على وجهات نظر مختلفة. إنه هجوم مباشر على ما يجعل البطولة مثيرة للإعجاب عند معظمنا، وهي الأمور التي تنهض بالحضارة. ولذا، فهو هجوم على فكرة الحياة المدنية نفسها المتهمة بأنها ضحلة ومادية، بسبب فكرة الأمن التي تُعَزِّزها. «عِشْ في خطر!» تلك هي القاعدة الآمِرة، والسبب في تبنِّيها ذو أهمية ثانوية، أو كما يقول بيست W. Best: «القتال الخيِّر في ذاته، وليس السبب الخيِّر.. هو الشيء الذي يرجح كفة الميزان... فالمهم هو كيف نحارب وليس من أجل ماذا نحارب». ومرة أخرى نجد أن هذه الحجّة ليست سوى توسيع لأفكار هيجلية، يقول هيجل: «أثناء السلام تكون الحياة المدنية في فُسْحة من أمرها، وكل مجال تقيده قيود، وفي النهاية يتبلَّد الرجال كلهم... من فوق المنابر تُلْقَى مواعظ عن انعدام الأمن والخُيلاء والغرور، وعدم استقرار الشؤون الزمنية [الدنيوية]، [أثناء الحرب]، بحيث يعتقد كل شخص أنه سيظل على الأقل قابضًا على ممتلكاته يديرها... من الضروري الاعتراف بأن.. المِلْكية والحياة هي أمور عارِضة... دَعِ الخطر يأتي على هيئة فرسان بسيوف لامعة، يُظهرون نشاطَهم الحادَّ!». وفي موضع آخر يرسم هيجل صورة كئيبة لما يكمن في ما يدعوه «مجرد حياة عادية»، ويبدو أنه يعني بها الحياة العادية في مجتمع متحضر: «العادة نشاط بلا تعارض... الكمال فيه والتلذذ غير وارد؛ فهو مجرد شيء خارجي وحسِّي»، (أيْ، ما يُطْلِقُ عليه بعضُ الناس في أيامنا «مادي»)، «العادة وجود كَفَّ عن قذف نفسه بحماس في موضوعه..، وجود بلا فكر أو حيوية». هيجل الوفي دومًا لتاريخانيته يؤسِّس موقفَه المضاد للنفعية (بالتميز عن تعليقات أرسطو النفعية على «مخاطر الرخاء») على تفسيره للتاريخ: «تاريخ العالم ليس مسرح سعادة. فترات السعادة صفحات فارغة فيه؛ لأنها فترات وئام وانسجام». ومن

ثَمَّ، فالليبرالية والحرية والعقل هي كالعادة محل هجوم هيجل. الدعوات الهيستيرية: نريد تاريخنا! نريد مصيرنا! نريد حربنا! نريد سلاسلنا! تتعالى من خلال صرح الهيجلية، من خلال قلعة المجتمع المغلق تلك، وقلعة الثورة على الحرية.

ورغم تفاؤل هيجل الرسمي- لو جاز التعبير- القائم على نظريته القائلة بأن ما هو عقلاني هو الواقعي الحقيقي، توجد لديه سمات يمكن من خلالها تتبع «التشاؤم» الذي يميز أذكى الفلاسفة العِرْقيين المحدثين، ربما ليس الكثير من الفلاسفة الأسبق (مثل لاجارد Lagarde، أو ترايتشكه Treitschke، أو موللر فان دن بروك Moller van den Bruck)، بل العديد ممن جاءوا بعد شبنجلر، التاريخاني المعروف، لا نزعة شبنجلر الكُلِّيَّة البيولوجية والفهم الحدسي وروح الجماعة وروح العصر، ولا حتى نزعته الرومانسية، تساعد هذا العرَّاف على الإفلات من نظرة تشاؤمية جدًا. فعنصر اليأس الفارغ واضح في الحيوية «المتجهمة» التي تَسِمُ مَن يتوقعون المستقبل ويستشعرون دورًا في مجيئه. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن الرؤية القاتمة للأمور يتقاسمها على السواء كلٌّ من أجنحة العِرْقيين والجناح «الملحد» وكذلك الجناح «المسيحي».

يقول ستابل Stable الذي ينتمي إلى الجناح الأخير (وثمة آخرون، منهم مثلًا جوجارتين Gogarten): «الإنسان في كليَّته يخضع للخطيئة الأصلية.. ويعرف المسيحي أنه من المستحيل تمامًا له ألا يعيش سوى في الخطيئة.. ولذا يتحاشى الخوض في الخلافات الأخلاقية... المسيحية الأخلاقية تُنَاقِضُ المسيحيةَ تمامًا. لقد جعل الله هذا العالم قابلًا للفساد وحَكَمَ عليه بالزوال، فنصيبه الهلاك ومآله الفناء! فمَن يتخيلون أنفسَهم قادرين على جعْله أفضل ويريدون خلق أخلاقية «أعلى» يبدأون ثورة سخيفة تافهة على الله... ولا يعني الأمل في السماء سعادة مباركة؛ بل يعني الطاعة ورُفْقة

الحرب» (العودة إلى القبيلة)، «وإذا أمر الله إنسانَه بالذهاب إلى الجحيم فالمؤمن به... سيذهب بموجب الأمر إلى الجحيم... وإذا اختصه بألم أبدي فعليه أن يتحمل أيضًا... فالإيمان ما هو إلا كلمة أخرى للنصر. هو النصر الذي يطلبه الرب».

وتحيا روح مماثلة في أعمال فيلسوفين رائدين في ألمانيا المعاصرة، هما هيدجر Heidegger وياسبرز Jaspers «الوجوديين»؛ فكلاهما من الأتباع الأصلاء لفيلسوفين جوهرانيين هما هوسرل Husserl وشيللر Scheler. لقد اكتسب هيدجر المجد بإحيائه «فلسفة العدم» الهيجلية: فقد «أنشأ» هيجل نظرية أن «الوجود المحض» و«العدم المحض» متطابقان، وقال إنه لو حاولتَ التفكير خارج فكرة الوجود المحض، فلا بد أن تجرده من كل «تحديدات الشيء» المائزة، ومن ثَمَّ كما يقول هيجل «يتبقى اللاشيء» (قد يُستخدم هذا النهج الهيراقليطي في إثبات كل أنواع الهويات تقريبًا، كهوية الثروة الخالصة والفقر الخالص والسيادة الخالصة والعبودية الخالصة، والآرية النقية واليهودية النقية). وببراعة يطبق هيدجر النظرية الهيجلية في العدمية على «فلسفة الحياة» العملية أو فلسفة «الوجود العَيْني». فـ«الحياة» و«الوجود العَيْني» لا يمكن فهمهما إلا من خلال فهم «العدمية». يقول هيدجر في عمله «ما الميتافيزيقا» What is Metaphysics?: «ينبغي أن يتوجه البحث إلى الكائن فما عداه هو اللاكائن؛.. البحث يتوجه إلى الكائن وحده، لأن ما عداه هو العدم». البحث في العدم («أين نبحث في العدم؟، وأين نعثر عليه؟») ممكن لو أننا «عرفنا العدم»، ونحن نعرف العدم أثناء الهلع: «الهلع يكشف عن العدم».

الهلع، الهلع من العدم، كُرْبة الموت [الهلع من الموت]، هي المقولات الأساسية في «فلسفة الوجود العَيْني» عند هيدجر؛ فلسفة الحياة حيث يوجد معناها الحقيقي، «فأنْ يكون مقذوفًا بك إلى الوجود العَيْني معناه الاتجاه

مباشرة إلى الموت». ويُفَسَّرُ وجود الإنسان بأنه «رعدة قاسية»؛ «الوجود المحدد» للإنسان هو «كونه نَفْسًا تَسترسل بوجدان مضطرم إلى الموت passionately freetodic.. بوعي ذاتي كامل وهلع [كَرْب]». ولا تكتمل تلك الاعترافات القاتمة الكئيبة دون مظهرها المريح. فالقارئ لا يحتاج إلى أن تجتاحه مشاعر هيدجر المضطرمة تجاه الموت. فإرادة القوة وإرادة الحياة يظهر أنهما ليسا بأقل تطوّر لديه من تطوّرهما عند أستاذه هيجل. يقول هيدجر في عام 1933: «إرادة الجوهر في الجامعة الألمانية هي إرادة العلم، هي إرادة مهمة الشعب الألماني التاريخية الروحية، بوصفه الشعب الذي يجرِّب نفسَه من خلال دولته. العلم والمصير الألماني لا بدّ أن يكتسبا القوة، ولا سيما بإرادة جوهرية». هذه الفقرة، إنْ لم تكن مثالًا باهرًا على الأصالة أو الوضوح، فهي بكل تأكيد مثال على الولاء لأساتذته، ولعل أولئك المعجبين بهيدجر المؤمنين بعمق «فلسفته الوجودية» يتذكرون عبارات شوبنهور: «مَن يعتقد حقًا أن الحقيقة ستأتي هي الأخرى إلى النور، بوصفها نتيجة ثانوية [أثرًا جانبيًا] فحسب؟»، وعند الوضع في الحسبان الاقتباسات الأخيرة من هيدجر فينبغي أن يسألوا أنفسَهم ما إذا كانت نصيحة شوبنهور لولي الأمر غير الأمين لم يُدِرْها بنجاح العديد من المعلمين التربويين للعديد من الشباب الواعد، داخل ألمانيا وخارجها. وتدور في ذهني الفقرة الآتية: «إذا اعتزمتَ أن تصيب قرائح الشباب بالبلادة وتشلَّ عقولهم عن أيِّ تفكير أيًّا كان، فليس لديك من طريقة أفضل من إعطائهم هيجل كي يقرأوه. لأن تلك التراكمات الفظيعة للألفاظ التي يلغي بعضُها بعضًا ويناقض بعضُها بعضًا تضطر العقل إلى تعذيب نفسه بمحاولات عقيمة للتفكير في كيفية ترابطها فيما بينها، حتى ينهار في النهاية من شدة الإرهاق. ومن ثَمَّ، فأية قدرة على التفكير ستنهار على

طول الطريق؛ فالشاب سيضل عن الفكر الحقيقي بسبب الإطناب الفارغ الأجوف. يخشى ولي الأمر من أن تصبح وصايته جدّ ذكية بالنسبة إلى خططه التي تحوّل دون تلك البلوى باقتراحه البريء بقراءة هيجل».

ويعلن ياسبرز Jaspers ميوله العدمية بصراحة أكبر من هيدجر لو جاز القول. فيقول إنه حين تُواجَه باللاشيء والعدمية ستكون قادرًا على تجربة الوجود العَيْني وإدراك قيمته. فمن أجل الحياة [العيش] بالمعنى الجوهري لا بدّ للمرء أن يعيش [يحيا] في أزمة. ومن أجل تذوق طعم الحياة فلا بد للمرء من ألّا يغامر فقط بل يخسر أيضًا!؛ حيث يمضي ياسبرز بفكرة التغيُّر التاريخانية والمصير- غير مبالٍ- إلى حدها المعتم الأقصى. كل الأشياء يجب أن تفنى [تهلك وتفسد]، كل شيء ينتهي إلى إخفاق: بهذه الطريقة يقدِّم قانونُ التطوّر التاريخاني نفسَه إلى المفكر المتحرِّر من الوهْم. يكفيك أن تُوَاجِه التدمير والهدم، وستُسْكِرُك الحياة! فقط في «المواقف الهامشية»، وعلى الحافة بين الوجود والعدم، نعيش حقًا. فنعيم الحياة يقترن دومًا بنهاية وضوحها، ولا سيما بمواقف الجسد القصوى، وقبل كل شيء بالمخاطرة بالجسد. لن تستطيع تذوّقَ الحياة دون تذوّقِ الفشل. استمتع بنفسك وأنت تهلك!.

تلك هي فلسفة مُقَامِر في عصابة من الأشقياء. وغنيٌّ عن القول، أن هذا الدين الشيطاني، «دين الرغبة والهلع، دين البهيمة المنتصرة وإلا الوقوع في شبكة الصيد» (كولناي)، هذه العدمية المطلقة بكل معنى الكلمة، ليست عقيدة شعبية؛ بل اعتراف يميز مجموعة باطنية من المفكرين [المثقفين] تخلَّوا عن عقولهم، ومعها إنسانيتهم.

توجد ألمانيا أخرى، ألمانيا الناس العاديين الذين لديهم عقول لم يُسَمِّمها نظام مدمِّر من التعليم العالي. وبكل تأكيد، ألمانيا «الأخرى» هذه ليست ألمانيا أولئك المفكرين. صحيح أن ألمانيا لديها أيضًا مفكرون

«آخرون» (في طليعتهم كانط)، ومع ذلك فالمسح الذي انتهينا منه لتوِّنا لا يُشجع، وأنا أتعاطف تمامًا مع ملاحظة كولناي: «لعلها ليست.. مفارقة أن نُعَزِّي يأسنا من الثقافة الألمانية باعتبار أنه رغم كل شيء توجد ألمانيا أخرى من الجنرالات البروسيين إلى جانب ألمانيا المفكرين البروسيين».

6

حاولت إيضاح هوية التاريخانية الهيجلية بفلسفتها الكُلّيَّانيّة الحديثة. ونادرًا ما تُدْرَك هذه الهوية بوضوح كافٍ. لقد أصبحت التاريخانية الهيجلية لغة دوائر واسعة من المثقفين، حتى دوائر «اليساريين» و«مناهضي الفاشية» المخلصين. فهي جزء لا يتجزأ من مناخهم الفكري والثقافي غير ملحوظ أو واضح عند الكثير، وعدم أمانته الشنيعة غير ملحوظة أيضًا، كالهواء الذي يتنفسونه. بعض الفلاسفة العِرْقيين واعون تمامًا بديْنهم لهيجل. والمثال هو زيجلر H. O. Ziegler، الذي يصف في دراسته، «الأمة الحديثة» The Modern Nation، بصواب تقديم فكرة هيجل (وموللر) لـ«الروح الجَمْعِيَّة المعتبرة أنها شخصية»، وأنها «ثورة كوبرنيكية في فلسفة الأمة». ومثال آخر على إدراك أهمية الهيجلية، وقد يهتم به القرَّاء لا سيما البريطانيون، يمكن العثور عليه في الأحكام الصادرة في التاريخ الألماني الحديث على الفلسفة البريطانية (من خلال ميتز R. Metz عام 1935). فالرجل الممتاز عند جرين T. H. Green يُنتقد هنا، لا لأنه كان متأثرًا بهيجل، بل لأنه «رجع إلى النزعة الفردية النمطية عند الإنجليز... لقد أحجم جفولًا من مثل تلك العواقب الجذرية كما رسمها هيجل». وبازدراء، وُصِفَ هوبهاوس Hobbhouse الذي حارب الهيجلية بشجاعة، بأنه يمثل «صورة نمطية من النزعة الليبرالية البرجوازية، وبأنه يدافع عنها ضد السلطة المطلقة للدولة لأنها تشعر بأن حريتها مهددة من ثَمَّ»، وهو شعور يبدو أنه موجود تمامًا عند بعض

الناس. وطبعًا امتُدح بوزانكيت Bosanquet بسبب أصالته الهيجلية. لكن الحقيقة المهمة هي أن ذلك هو كل ما يأخذه بجدية كاملة معظم المراجعين والمنقحين البريطانيين.

لقد ذكرتُ تلك الحقيقة، أساسًا، لأني أرغب في إيضاح مدى الصعوبة وفي الوقت نفسه مدى الحاجة الملحَّة إلى مواصلة حرب شوبنهور على تلك اللغة المتكلفة الضحلة (التي عَرَّفَها هيجل بنفسه بدقة حين وصف فلسفته بأنها فلسفة «العمق الأسمى»). وعلى الأقل ينبغي على الجيل الجديد تحرير نفسه من هذا الاحتيال الفكري، الأكبر ربما في تاريخ حضارتنا وخلافاتها مع أعدائها. ولعله سيرتفع إلى مستوى توقعات شوبنهور الذي تنبّأ في عام 1840 بأن «تلك التعمية الضخمة ستزوِّد الأجيال القادمة بمَعين لا ينضِب من الاستهزاء والتهكُّم». (حتى الآن أثبت المتشائم العظيم تفاؤلًا واسعًا بشأن الأجيال القادمة). فالمهزلة الهيجلية أصابت بالضرر والأذى بما فيه الكفاية. ويجب علينا إيقافها. يجب علينا الحديث، مهما كلفنا الأمر من تدنيس أنفسنا بملامسة هذا الشيء الفاضح المخزي الذي كان لسوء الحظ مكشوفًا دون جدوى بوضوح منذ مائة عام. والكثير من الفلاسفة أهملوا تحذيرات شوبنهور المتكررة باستمرار، فليس كثيرًا أن يتحملوا المسؤولية عمَّا يصيبهم من ضرر (جزاءً وفاقًا)، كذلك مَن تعلَّموها يتحملون المسؤولية عمَّا يصيبهم من ضرر وما يصيب الجنسَ البشرى كلَّه.

يبدو لي خاتمةً مناسبة لهذا الفصل لو أني تركت الكلمة الأخيرة لشوبنهور، المُعادي للقومية الذي قال عن هيجل منذ مائة عام: «لقد مارَس لا على الفلسفة وحدها بل على كل أشكال الأدب الألماني، تدميرًا وتخريبًا، أو فلْنتحدث بشكل أكثر صرامة، مارَس تأثيرًا يُصيب بالغباوة، بل تأثيرًا وبائيًا. ومكافحةُ هذا التأثير بقوة وفي كل مناسبة واجبٌ على كل مَن يَقْدِرون على الحكم بشكل مستقل. فلو أننا صمتنا مَن سيتكلم؟».

منهج ماركس

الجَمْعيِّون.. لديهم الحماس من أجل التقدم والتعاطف مع الفقراء، والشعور الفادح بالخطأ، والدافع من أجل أفعال عظيمة، وهو ما تفتقر إليه الليبرالية في اليوم الراهن. لكن علمَهم يقوم على إساءة فهم عميقة..، لذا فأفعالهم أفعال هدَّامة ورجعيَّة للغاية. ولأن قلوبهم ملتاعة، وعقولهم مشتتة، يُحاطون بخيارات مستحيلة.

- وولتر ليبمان Walter Lippman

الفصل الثالث عشر

الحتمية السوسيولوجية عند ماركس

كانت استراتيجيةُ الثورة على الحرية «الاستفادةَ من المشاعر وليس إهدار الطاقة في محاولات عقيمة للقضاء عليها». فالأفكار الأعز على قلوب الإنسانيين دعا إليها- بصوتٍ عالٍ- أعداؤها الأكثر دموية، ممن توغلوا بتلك الطريقة في المعسكر الإنساني تحت قناع الأنصار، فأحدثوا انشقاقًا واضطرابًا شاملًا. وفي كثير من الأحيان، كانت تنجح تلك الاستراتيجية بدرجة كبيرة، كما يتضح من تقديس العديد من الإنسانيين الأصلاء- حتى الآن- لفكرة أفلاطون عن «العدالة»، وفكرة النزعة الاستبدادية «المسيحية» القروسطية، وفكرة روسُّو عن «الإرادة العامة»، أو أفكار فيشته وهيجل عن «التحرر القومي». ولكن هذا النهج في الاختراق والتفتيت وإشاعة الاضطراب في المعسكر الإنساني وأسلوب بناء طابور خامس من المثقفين- هم ضحايا من حيث لا يدرون إلى حد كبير، ولذا مؤثرون بشكل أكبر- لم يحقق نجاحَه الأعظم إلا بعد أن أقامت النزعةُ الهيجلية نفسَها بوصفها أساس الحركة الإنسانية الحقة: أقصدُ الماركسيةَ التي هي حتى الآن- من بين أشكال النزعة التاريخانية- الشكل الأنقى والأكثر تطوّرًا والأخطر.

من المغري تناول أوجه الشبه بين الماركسية والجناح الهيجلي اليساري ونظيره الفاشي. ولكن من غير الإنصاف تمامًا التغاضي عن الفرق بينهما. فإذا كان أصلهما الفكري متطابقًا تقريبًا، فلا ريب في وجود دافع إنساني في الماركسية. الأكثر من هذا، وعلى النقيض من هيجليي الجناح اليميني، قام ماركس بمحاولة أمينة لتطبيق مناهج عقلانية على المشكلات المؤرِّقة في الحياة الاجتماعية. ولا يقلل من قيمة تلك المحاولة عدم نجاحها، كما سأوضح.

لا يتقدم العلم سوى بالتجربة والخطأ. ولقد حاول ماركس، ومع أنه أخطأ في عقائده الرئيسية فلم تذهب محاولته سدى. لقد فتح أعيننا وشَحَذَهَا في نواحٍ كثيرة. والعودة إلى ما قبل علم الاجتماع الماركسي أمر غير وارد. فكل الكُتَّاب المحدثين مدينون لماركس، حتى وإنْ لم يعرفوا ذلك. تلك هي الحقيقة، لا سيما عند مَن لا يوافقون على عقائده، كما هو حالي؛ فأنا على استعداد للاعتراف بأن تناولي لأفلاطون وهيجل، مثلًا، يحمل بصمة ماركس.

لا يستطيع المرء إنصاف ماركس من دون الاعتراف بإخلاصه. فانفتاحه العقلاني وإحساسه بالواقع وعدم ثقته في اللغو والإطناب، لا سيما الإطناب الوعظي، جعله أحد مقاتلي العالم الأشد تأثيرًا ضد النفاق والرياء. كانت لديه رغبة ملتاعة في مساعدة المقهورين، وكان على وعي كامل بضرورة إثبات نفسه بالأفعال، لا بالأقوال فحسب. ولكون مواهبه الرئيسية نظرية، فقد كَرَّس عملًا هائلًا لإقامة ما اعتقد أنه أسلحة عملية في الحرب من أجل تحسين أوضاع الغالبية العظمى من الناس. إن إخلاصه في بحثه عن الحقيقة وأمانته الفكرية لَيُميِّزانه- فيما أعتقد- عن العديد من أتباعه (مع أنه لسوء الحظ لم ينجُ تمامًا من الأثر الفاسد لنشأته في جو الديالكتيك الهيجلي، الذي وصفه شوبنهور بأنه «يُخَرِّبُ كلَّ موهبة وذكاء»). كان اهتمام ماركس

بالعلم الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية اهتمامًا عمليًا في الأساس؛ فرأى في المعرفة سبلَ تعزيز تقدم الإنسان. فلماذا نهاجم ماركس إذن؟. فيما أعتقد كان ماركس رغم مزاياه نبيًا زائفًا. لقد كان نبيَّ مسيرة التاريخ، ولم تتحقق نبوءاته؛ لكن هذا ليس مناط إدانتي الرئيسي له. فالأهم من هذا، أنه ضَلَّلَ العشرات من الأشخاص الموهوبين الأذكياء؛ فقادهم إلى الاعتقاد بأن النبوءة التاريخية هي الطريقة العلمية لمعالجة المشكلات الاجتماعية. إن ماركس مسؤول عن التأثير المدمِّر للنهج التاريخاني في الفكر داخل صفوف مَن أرادوا رفع شأن المجتمع المفتوح وإعلاء قيمته.

لكن هل من الصحيح أن الماركسية هي صنف من النزعة التاريخانية نقي؟، أَوَلا توجد بعض عناصر من التكنولوجيا الاجتماعية في الماركسية؟. إن حقيقة أن روسيا قامت بإجراء تجارب جريئة وناجحة- في أغلبها- في الهندسة الاجتماعية أدَّى بالعديد إلى استنتاج أن الماركسية، وكذلك العلم أو العقيدة التي تكمن وراء التجربة الروسية، لا بدّ أن تكون تكنولوجيا اجتماعية، أو على الأقل مبشِّرة بنجاحها. لكن مَن يعرفون تاريخ الماركسية لا يقعون في تلك الغلطة. فالماركسية نظرية تاريخية خالصة، تهدف إلى التنبوء بالمسار المستقبلي للتطوّرات الاقتصادية والسلطة السياسية، وعلى الأخص المسار المستقبلي للثورات. ولكنها لم تقدِّم الأساس لسياسة الحزب الشيوعي الروسي العامة بعد صعوده إلى السلطة السياسية؛ مادام ماركس كان يحظر عمليًا أية تكنولوجيا اجتماعية بسبب طوباويتها، فقد وجد تلاميذُه الروسيون أنفسَهم في البداية غير مستعدين تمامًا لمهامهم العظمى في مجال الهندسة الاجتماعية. فبينما سارع لينين إلى تحقيقها، لم تكن الماركسية قادرة على تقديم عون في الشؤون الاقتصادية العملية. يقول لينين بعد صعوده إلى السلطة: «لا أعرف أيَّ اشتراكي تناول تلك المشكلات؛ فلا شيء مكتوب بشأن أمور من هذا القبيل في الكتب المدرسية

البُلْشفية[1] Bolshevik أو في كتب المناشفة[2] Mensheviks». وبعد فترة من التجربة غير الناجحة، وهي ما يُسَمَّى بـ«فترة الحرب الشيوعية»، قرَّر لينين تبنِّي إجراءات وتدابير لم يكن من شأنها سوى العودة المحدودة والمؤقتة إلى نظام العمل من أجل المصلحة الخاصة private enterprise، وهو ما كان يُسَمَّى باسم السياسية الاقتصادية الجديدة، أما التجارب التي اتُّبِعَتْ في وقت لاحق- الخطط الخمسية، وما أشبه- فلم تتضمن أيَّ شيء يتماشى مع نظريات «الاشتراكية العلمية» التي طرحها ماركس وإنجلز معًا. فلا الموقف الغريب الذي وَجَدَ لينين نفسَه فيه قبل تقديمه السياسة الاقتصادية الجديدة، ولا إنجازاته يمكن تقييمها، دون إيلاء اعتبار واجب لتلك المسألة. فالبحوث الاقتصادية الواسعة التي قام بها ماركس لم تلمس مشكلات هيكلة السياسة الاقتصادية، ومنها مثلًا التخطيط الاقتصادي. وكما اعترف لينين: لا توجد كلمة بشأن اقتصادات الاشتراكية في أعمال ماركس، باستثناء شعارات عديمة الجدوى مثل «خُذْ من كلٍّ حسب قدرته، واعطِ لكلٍّ حسب حاجته». والسبب في ذلك أن بحوث ماركس الاقتصادية خضعت تمامًا لنبوءته التاريخية. لكن يجب أن نقول أكثر من هذا. فقد أكد ماركس بقوة على التعارض بين طريقته التاريخانية البحتة وأية محاولة لإجراء تحليل اقتصادي بهدف التخطيط العقلاني؛ فاتَّهم محاولات من هذا القبيل بأنها طوباوية، وتفتقر إلى المشروعية. وعليه، لم

(1) البلْشفية: برنامج البلاشفة الداعي إلى الإطاحة بالرأسمالية عن طريق العنف وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا، أيْ طبقة العمال والكادحين، على أنقاضها. وهي الجناح المتطرف من حزب العمال الاجتماعي الديمقراطي الروسي، الذي استولى على السلطة في روسيا (25 أكتوبر 1917) بزعامة لينين- (المترجم).

(2) المنْشفية: جناح من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الروسي، قبل الثورة الروسية وخلالها، يؤمن بتحقيق الاشتراكية بالتدريج عن طريق البرلمان، مخالفًا بذلك سياسة البلاشفة- (المترجم).

يدرس الماركسيون ما أنجزه «اقتصاديون برجوازيون»- على زعمهم- في هذا المجال. فكانوا بسبب تأهيلهم أقل استعدادًا للعمل الهيكلي البنَّاء من بعض «الاقتصاديين البرجوازيين» أنفسهم.

لقد رأى ماركس مهمته المحددة في تحرير الاشتراكية من خلفيتها العاطفية والأخلاقية والرؤيوية. فكان يطوِّر الاشتراكية كي ينتقل بها من مرحلتها الطوباوية إلى مرحلتها العلمية؛ مؤسِّسًا إياها على نهج علمي يحلل السبب والنتيجة، وعلى التنبوء أو التوقع العلمي. وبما أنه أدخل التوقع إلى مجال دراسة المجتمع جاعلًا إياه والنبوءة التاريخية أمرًا واحدًا فهذا يعني تأسيس الاشتراكية العلمية على دراسة الأسباب والنتائج التاريخية، وأخيرًا على التنبوء بمجيء الاشتراكية [النبوءة الاشتراكية].

عندما يجد الماركسيون هجومًا على نظرياتهم، ينسحبون غالبًا إلى القول بأن الماركسية ليست عقيدة بقدر ما هي منهج. فيقولون إنه حتى لو أن جوانب بعينها من عقائد ماركس أو بعض أتباعه، قد تم تجاوزها، فلا يزال من غير الممكن الاستغناء عن منهجه. وأعتقد أنه من الصحيح تمامًا التمسك بأن الماركسية هي في الأساس منهج. لكن من الخطأ الاعتقاد بأنها- من حيث هي منهج- في مأمن من الهجوم والتفنيد. الموقف ببساطة هو أن كل مَن يرغب في الحكم على الماركسية يجب عليه فحصها بإمعانٍ وانتقادها من حيث هي منهج، أيْ: يجب عليه معايرتها بمعايير منهجية. يجب عليه أن يتساءل عمَّا إذا كانت منهجًا مثمرًا أم فقيرًا، أيْ ما إذا كانت قادرة على تعزيز مهمة العلم أم غير قادرة. والمعايير التي يتعيَّن الحكم من خلالها على المنهج الماركسي هي معايير الممارسة العملية. وحين أصف الماركسية بأنها نزعة تاريخانية أنقى، أشير إلى أني أرى المنهج الماركسي فقير للغاية.

لقد تقبَّل ماركس نفسُه المدخلَ العملي لانتقاد منهجه؛ فهو أحد أوائل

الفلاسفة الذين طوروا الرؤى التي سُمِّيتْ فيما بعد «البرَجماتية»[1]. وفيما أعتقد، أُقْتيد إلى هذا الموقف لاقتناعه بأن ثمة حاجة ماسَّة إلى خلفية علمية لدى السياسي العملي، وبالطبع كان يقصد السياسي الاشتراكي. فقال إن العلم ينبغي أن يسفر عن نتائج عملية. انظر دومًا إلى الثمار، إلى النتائج العملية في نظرية ما! فستخبرك ببعض بنيتها العلمية. ينبغي على الفلسفة أو العلم ألّا يكتفيا بإعطاء نتائج عملية تُفَسِّرُ العالَم الذي نعيش فيه فحسب، فبمقدورهما عمل المزيد، بل ينبغي عليهما عمل أكثر من هذا؛ ينبغي عليهما تغيير العالم. قال ماركس في بداية حياته المهنية: «لقد فسَّر الفلاسفة العالَم بطرق متنوعة، ولكن المهم هو تغييره». لعل هذا هو الموقف البرَجماتي الذي جعله يستبق العقيدة المنهجية المهمة عند البرَجماتيين لاحقًا القائلة بأن مهمة العلم الأميز ليست اكتساب معرفة بحقائق ماضية بل توقع المستقبل والتنبوء به.

إن ذلك التأكيد على التنبوء العلمي لَهو في حد ذاته اكتشاف منهجي تقدمي مهم، لكنه قاد ماركس - لسوء حظه - إلى الضلال. فالحجّة المعقولة [المقبولة ظاهريًا] القائلة بأن العلم يمكنه التنبوء بالمستقبل - لو أن المستقبل محدد سلفًا، وإنْ جاز التعبير لو أن المستقبل حاضر في الماضي ومتداخل فيه - قادته إلى تبنِّي اعتقاد خاطئ مُفاده أن المنهج العلمي الصارم يجب تأسيسه على حتمية صارمة. فـ«القوانين الجامدة» لدى ماركس عن الطبيعة والتطوّر التاريخي تُبَيِّن بجلاء تأثير الجو اللابلاسي[2] والماديين الفرنسيين. ولكن الاعتقاد بأن مصطلحَيْ «العلمي» و«الحتمي» مترابطان تمامًا إنْ لم

---

(1) البرَجماتية، أو الذرائعية، أو النفعية: فلسفة أمريكية راجت في الربع الأول من القرن العشرين. وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرَة فوق المبادئ الثابتة، واتخذت من النتائج العملية مقياسًا لتحديد قيمة الفكرة وصدقها. أسسها تشارلز بيرس Pierce، وطوَّرها وليم جيمس James وجون ديوي Dewey - (المترجم).

(2) نسبة إلى المركيز دو لابلاس (1749-1827)، وهو رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي دَرَسَ حركة القمر والمشترى وزحل - (المترجم).

يكونا مترادفين، يُعَدُّ إحدى خرافات عصر لم ينقضِ بعدُ. ومادمتُ مهتمًا في الأساس بأسئلة المنهج عند مناقشة المظهر المنهجي، وهو من دواعي سروري، فلا داعي إلى الدخول في جدل حول المشكلة الميتافيزيقية للحتمية. لأنه مهما كانت نتيجة جدالات ميتافيزيقية من هذا النوع، كحمْل نظرية الكَمّ[1] مثلاً على «حرية الإرادة» [المشيئة الحرة]، فثمة شيء واحد ثابت ينبغي عليَّ قوله. فلا أيَّ نوع من الحتمية، سواء عبَّرت عن مبدأ اطِّراد نسق الطبيعة أو قانون السببية الشاملة، يُعتبر فرضًا ضروريًا في المنهج العلمي؛ نظرًا إلى أن الفيزياء، وهي العلم الأكثر تقدمًا من كل العلوم، لم تُظْهِرْ إمكان الاستغناء عن فرضيات من هذا القبيل فحسب، بل أظهرت كم هي متناقضة فيما بينها أيضًا. الحتمية ليست شرطًا قبْليًا ضروريًا في علم يمكنه تقديم تنبوءات. ولذا، ليس بمقدور المنهج العلمي أن يتكلم لصالح تبنِّي الحتمية الصارمة. فالعلم بمقدوره أن يكون علميًا صارمًا دون ذلك الافتراض. وبطبيعة الحال، لا يُلام ماركس على تمسُّكه بوجهة النظر المعارضة، فقد كان يتمسَّك بها أفضل علماء عصره.

تجدر الإشارة إلى أنه ليست العقيدة المجردة والنظرية للحتمية هي وحدها التي قادت ماركس إلى الضلال، بل قاده على الأصح تأثيرها العملي في رؤيته للمنهج العلمي، وفي رؤيته لأهداف العلم الاجتماعي وإمكاناته. فالفكرة المجردة الخاصة بـ«الأسباب» [العلل] التي تحدِّد «التطوّرات الاجتماعية غير ضارة تمامًا بحد ذاتها» مادامت لا تقود إلى نزعة تاريخانية. وفي واقعِ الأمر، لا يوجد سبب مهما كان يفسِّر وجوب أن تقودنا تلك الفكرة إلى تبنِّي موقف تاريخاني تجاه المؤسسات الاجتماعية،

(1) نظرية الكَمّ: وضعها ماكس بلانك Plank عام 1900 فحلت محل الميكانيكا الكلاسيكية، أو النيوتُنية، بسبب قدرتها على تفسير عدة ظواهر متعلقة بالامتصاص والإشعاع لم يكن ممكنًا تفسيرها بالنظرية الكلاسيكية. وهي تقول بأن عملية انبعاث أو امتصاص الطاقة من قِبل الذرات أو الجزيئات لا تتم على نحو متواصل ولكن على مراحل، كل منها كناية عن انبعاث أو امتصاص مقدار من الطاقة يدعى «الكَمّ» - (المترجم).

يتعارض بغرابة مع موقف تكنولوجي واضح يعتنقه الجميع- لا سيما الحتميون- نحو الآلات الميكانيكية أو الكهربية. لا يوجد سبب يوضح لماذا ينبغي علينا الاعتقاد بأن العلم الاجتماعي من بين كل العلوم هو القادر على تحقيق حلم قديم؛ حلم الكشف عمَّا يخبئه المستقبل لنا. هذا الإيمان بالكهانة العلمية لا يقوم على الحتمية وحدها؛ فأساسه الآخر هو الخلط بين التوقُّع العلمي كما نعرفه في الفيزياء أو علم الفلك، وبين النبوءة التاريخية الشاملة التي تتنبأ في خطوط عريضة باتجاهات تطوّر المجتمع الرئيسية مستقبلًا. فهذان النوعان من التنبوء أو التوقع جدُّ مختلفين (وقد حاولت إيضاح ذلك في موضع آخر)، وعِلْمية الأول ليست حجّة لصالح عِلْمية الثاني. فرؤية ماركس التاريخانية لأهداف العلم الاجتماعي تعكس إلى حد كبير البرَجماتية التي قادته في الأصل إلى تأكيد وظيفة العلم التنبوئية. لقد اضطرته إلى تعديل وجهة نظره الأسبق القائلة بأن العلم ينبغي عليه تغيير العالم وهو يستطيع. نظرًا إلى أنه إذا وُجِدَ علم اجتماعي تترتب عليه نبوءة تاريخية، فلا بد أن يكون المسار الرئيسي للتاريخ قد حُدِّد سلفًا، وهكذا لن يتمكن حُسْن النية ولا العقل من تغييره. أما ما يتبقى لنا فهو تدخُّل معقول يؤكد- عبر النبوءة التاريخية- مسار التطوّر الوشيك، ويُزيل من طريقه العقبات الأسوأ. يقول ماركس في كتابه «رأس المال» Capital: «حين يكتشف مجتمعٌ القانونَ الطبيعي الذي يحدد حركته،.. فلا يمكنه عندئذٍ تجاوز مراحل تطوّره الطبيعية، كَلّا ولا التملُّص منها للخروج من العالم بجرَّة قلم. ولكن بوسعه القيام بالكثير، فيمكنه تقصير وقت آلام ولادته وتخفيفها». تلك هي الرؤى التي أدت بماركس إلى التنديد بـ«الطوباويين» الذين ينظرون جميعهم إلى المؤسسات الاجتماعية بعيون المهندس الاجتماعي الذي يُخْضِعُها للعقل والإرادة الإنسانية، فيجعلها مجالًا ممكنًا لتخطيط عقلاني. لقد بدا له أن أولئك «الطوباويين» يحاولون بأيدٍ بشرية هشَّة توجيه سفينة المجتمع الضخمة ضد تيارات

التاريخ وعواصفه الطبيعية. ويعتقد أن كل عالِم يستطيع فعل ذلك فهو يتنبأ بعواصف ودوَّامات مقبلة. ولذا، فالخدمة العملية التي يمكنه إسداؤها ستقتصر على إصدار التحذير من عاصفة قادمة تهدد بانحراف السفينة عن مسارها الصحيح (وكان المسار الصحيح بالطبع هو اليسار!)، أو تقديم المشورة للركاب بشأن تواجدهم على الجانب الأفضل من السفينة. لقد رأى ماركس المهمة الحقيقية للاشتراكية العلمية في البشارة [الوعد] بألفية اشتراكية وشيكة. فرأى أنه بتلك البشارة- وحدها- يمكن للاشتراكي العلمي تعليم الناس كيفية الإسهام في مجيء العالَم الاشتراكي، كما يمكنه تسريع مجيئه بجعْل الناس واعين بالتغيُّر الوشيك، وبأدوارهم المرصودة لهم في مسرحية التاريخ. ومن ثَمَّ، ليست الاشتراكية العلمية تكنولوجيا اجتماعية، فهي لا تخبرنا بطرق بناء المؤسسات الاشتراكية ووسائله. وتُبيِّن وجهات نظر ماركس الخاصة بالعلاقة بين النظرية الاشتراكية والممارسة أن وجهات نظره تاريخانية بحتة.

كان فكر ماركس من نواحٍ عديدة نتاج عصره، حين كانت ذكرى الزلزال التاريخي الكبير، الثورة الفرنسية، لا تزال ماثلة (فقد أحيتها ثورة 1848). لقد استشعر أن هذه الثورة لا يمكن أن يكون قد خطط لها العقل البشري ودبَّرها. ولكن علمًا اجتماعيًا تاريخانيًا يمكنه توقعها؛ فالاستبصار الكافي بالسياق الاجتماعي يكشف أسبابها. لكن هذا الموقف التاريخاني موقف نمطي لمرحلة يمكن التعرف عليها من التشابه الوثيق بين نزعة ماركس التاريخانية ونزعة جون ستيوارت مِلْ[1] J. S. Mill التاريخانية (وهو مماثل للتشابه بين فلسفات أسلافه التاريخانية، هيجل وكونت Comte[2]).

(1) جون ستيوارت مِلْ: فيلسوف واقتصادي بريطاني، ولد في لندن عام 1806 -(المترجم).

(2) أوجست كونت Auguste Comte (1798-1857) رياضي وفيلسوف فرنسي، يُعتبر مؤسِّس الفلسفة الوضعية positivism، ومِن الباحثين مَن يَعتبره مؤسِّس علم الاجتماع أيضًا- (المترجم).

لم يفكر ماركس بدرجة كبيرة في «الاقتصاديين البرجوازيين من أمثال.. جون ستيوارت مِلْ»، الذي اعتبره «ممثلًا نمطيًا للتلفيقية الفلسفية التافهة البلهاء». لكن من الصحيح أنه قد أظهر في بعض المواضع قدرًا من الاحترام لـ«الاتجاهات الحديثة» عند الاقتصادي الإنساني مِلْ؛ فيبدو لي أن ثمة قرينة غير مباشرة ضد الظن بأن ماركس خضع لتأثير مباشر من رؤى مِلْ (أو على الأصح رؤى كونت) بشأن مناهج العلم الاجتماعي. فالاتفاق بين وجهات نظر ماركس ومِلْ أكثر إثارة للانتباه، لهذا السبب. ومن ثَمَّ، حين يقول ماركس في مقدمة كتابه «رأس المال»: «إن الهدف النهائي من هذا العمل إزاحة الستار عن.. قانون حركة المجتمع الحديث»، قد يقال إنه نفَّذ برنامج مِلْ: «المشكلة الأساسية.. للعلم الاجتماعي، هي العثور على قانون يتماشى مع أية حالة لمجتمع يُنْتِجُ الحالةَ التي تجعله ينجح ويتخذ مكانه». لقد ميَّز مِلْ بوضوح ما سمَّاه إمكان «نوعين من البحث السوسيولوجي»، يتجاوب الأول منهما تمامًا مع ما أسمِّيه التكنولوجيا الاجتماعية، ويتجاوب الثاني مع النبوءة التاريخانية، وقد انحازَ إلى الثاني واصفًا إياه بأنه «العلم الكلي بالمجتمع الذي بواسطته يجب تحديد نتائج النوع الآخر الأكثر خصوصية من البحث والتحكم فيه [السيطرة عليه]». ويقوم هذا العلم الكلي بالمجتمع على مبدأ السببية [العِليَّة]، طبقًا لوجهة نظر مِلْ عن المنهج العلمي، وهو يصف هذا التحليل السببي [العِلِّيَّ] للمجتمع بأنه «المنهج التاريخي». إن «أحوال المجتمع» عند مِلْ بـ«خصائصها.. القابلة للتغيُّر.. من عصر إلى عصر» تتطابق تمامًا مع «المراحل التاريخية» الماركسية، ويشبه اعتقادُ مِلْ المتفائل بالتقدم اعتقادَ ماركس، رغم أنه بطبيعة الحال أبسط من نظيره الديالكتيكي. (يعتقد مِلْ أن نموذج الحركة «الذي تتوافق معه الشؤون الإنسانية.. يجب أن يكون.. أحد نمطَيْ» حركتين فلكيتين محتملتين، إما حركة «الجرْم السماوي» أو «مسار الجسيم». إن الديالكتيك الماركسي أقل تحديدًا من بساطة قوانين التطوّر

التاريخي؛ فهو يتبنَّى - لو جاز التعبير - الدمجَ بين حركتيْ مِلْ، في ما يشبه حركة متموِّجة أو حلزونية).

ثمة المزيد من التشابهات بين ماركس ومِلْ؛ فمثلًا، كلاهما غير راضٍ عن «سياسة الحرية الاقتصادية» في الليبرالية، وكلاهما حاول اقتراح أسس أفضل تضطلع بتنفيذ الفكرة الأساسية للحرية. لكن في وجهات نظرهما بشأن المنهج السوسيولوجي، يوجد فرق جدٌّ مهم. يعتقد مِلْ أن دراسة المجتمع، في التحليل الأخير، لا بدّ أن تُختزل إلى السيكولوجيا [علم النفس]؛ وأن قوانين التطوّر التاريخي يمكن تفسيرها من خلال الطبيعة الإنسانية و«قوانين العقل»، ولا سيما تدرجها المتطوّر. يقول مِلْ: «إن التدرُّج المتطوّر الذي تمر به البشرية لَهو الأساس الذي يقوم عليه منهج.. علم اجتماعي.. أعلى بكثير من.. أشكاله.. السائدة.. فيما سبق». إن النظرية القائلة بأن السوسيولوجيا لا بدّ من اختزالها مبدئيًا إلى سيكولوجيا اجتماعية، رغم صعوبة الاختزال بسبب تعقيدات ناجمة عن تفاعلٍ ما لا يُعَدُّ أو يُحصى من الأفراد، قد تبنَّاها على نطاق واسع العديد من المفكرين؛ بل هي إحدى النظريات المُسَلَّم بها ببساطة، وفي كثير من الأحيان، بوصفها أمرًا مفروغًا منه. سأطلق على هذا المدخل إلى السوسيولوجيا «نزعة سيكولوجية» (منهجية). والآن يمكننا القول إن مِلْ يؤمن بالنزعة السيكولوجية، أما ماركس فيطعن عليها، قائلًا بجزم: «العلاقات القانونية والهياكل السياسية [البنيات السياسية] المتنوعة لا يمكن.. تفسيرها بما يُسَمَّى 'تدرُّج العقل الإنساني في التطوّر' الكلي». وربما كانت مساءلة النزعة السيكولوجية هي إنجاز ماركس الأعظم بوصفه عالِمًا سوسيولوجيًا. فبفعله ذلك فتَحَ الطريق إلى تصور أكثر فاعلية لعالَم محدد من القوانين السوسيولوجية، وللسوسيولوجيا التي كانت على الأقل مستقلة إلى حد ما.

في الفصول التالية سأشرح بعض النقاط في منهج ماركس، وسأحاول بصفة خاصة تأكيد وجهات نظره كلما اعتقدتُ أنها تنطوي على مزايا باقية. ومن ثَمَّ، سأتناول تاليًا هجوم ماركس على النزعة السيكولوجية، أيْ أتناول حججه لصالح علم اجتماع مستقل، لا يقبل الاختزال إلى السيكولوجيا. ثُمَّ فيما بعد سأحاول إظهار الضعف القاتل والعواقب المدمرة لنزعته التاريخانية.

الفصل الرابع عشر

استقلال السوسيولوجيا

الصياغة الموجزة لاعتراض ماركس على النزعة السيكولوجية [النفسية]، أيْ على الاعتقاد المقبول ظاهريًا بأن كل قوانين الحياة الاجتماعية يجب اختزالها في النهاية إلى قوانين سيكولوجية للطبيعة الإنسانية- هي مقولته الذائعة: «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، بل وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه». ووظيفة الفصل الحالي وكذلك الفصلين اللاحقين عليه هي بشكل رئيسي تفصيل تلك المقولة. وعلى الفور أقول إني من خلال تطوير ما أعتقدُ أنه مناهَضة ماركس للنزعة السيكولوجية سأطوِّر وجهة نظر أشارك فيها بنفسي [أؤيدها].

وبوصفه مثالًا إيضاحيًا وخطوة أولى في فحصنا، نشير إلى مشكلة ما يُسَمَّى بقواعد الزواج الخارجي[1] exogamy؛ أيْ مشكلة تفسير التصنيف العريض، في ما بين الثقافات الأكثر تنوعًا، لقوانين الزواج الهادفة- على ما يظهر- إلى منع زواج الأقارب. إن مِل ومدرسته النفسية في السوسيولوجيا [علم الاجتماع] (وقد التحق بها مؤخرًا العديد من المحللين النفسيين)

(1) الزواج من خارج العشيرة أو من الأجنبي عمومًا- (المترجم).

سيحاول تفسير تلك القواعد باللجوء إلى «الطبيعة البشرية»، مثلًا النفور الغريزي من زنا المحارم (المتطوّر ربما عبر انتقاء طبيعي أو من خلال «الكبْت»)، وتفسير كهذا ساذج أو شعبي. ولكن تبنِّي وجهة النظر التي تعبِّر عنها مقولة ماركس، يجعل المرء يتساءل عمَّا إذا لم يكن الأمر معكوسًا، أيْ ما إذا كانت الغريزة الظاهرة ليست سوى نتاج التعليم: نتاج قواعد وتقاليد اجتماعية تطالب بالزواج الخارجي [زواج الأباعد] وتحظر زنا المحارم، وليست سببًا لها. من الواضح أن هذين المدخلين يتجاوبان تمامًا مع مشكلة جدّ قديمة حول ما إذا كانت القوانين الاجتماعية «طبيعية» أم «عُرْفية» (وهي مشكلة تناولتُها بالتفصيل في الفصل الخامس). في مسألة كالتي اخترناها هاهنا بوصفها مثالًا إيضاحيًا، سيصعب تحديد أية نظرية من النظريتين هي الصحيحة: تفسير القواعد الاجتماعية التقليدية بالغريزة أم تفسير الغريزة الظاهرة بالقواعد الاجتماعية التقليدية. ولكن إمكان حسم مثل تلك المسائل بالتجربة قد اتضح من حالة مناظِرة، ألا وهي حالة النفور الغريزي الظاهر من الثعابين. فهذا النفور ينطوي على شَبَهٍ أعظم بكونه غريزيًا أو «طبيعيًا» عند عَرْضِ الثعابين لا على الإنسان فقط بل على كل القِرَدَة الشبيهة بالإنسان ومعظم القِرَدَة الأخرى أيضًا. ولكن يبدو أن التجارب تشير إلى أن هذا الخوف عُرْفي. يَظهر أنه نتاج التربية، لا عند الجنس البشري فقط، بل عند الشمبانزي أيضًا، مادام أن صغار الإنسان وصغار الشمبانزي الذين لم يتعلموا الخوف من الثعابين لا يُظْهِرون تلك الغريزة المزعومة. وينبغي اتخاذ هذا المثال بوصفه تحذيرًا. فنحن هنا أمام نفور شامل على ما يبدو، يتجاوز عالم البشر. ولكن لكونها عادةً ليست شاملة فنجادل ضد كونها مؤسَّسة على الغريزة (وحتى هذه الحُجَّة أمر خطير طالما وُجِدَتْ عادات تفرض كبْت الغرائز)، فإننا نرى أن العكس ليس هو الصحيح بالتأكيد. فالانتشار العالمي لسلوك بعينه ليس حجّة قاطعة لصالح كونه غريزيًا، أو متجذِّرًا في «الطبيعة البشرية».

تُظهر تلك الاعتبارات مدى سذاجة افتراض وجوب استمداد كل القوانين الاجتماعية مبدئيًا من سيكولوجيا «الطبيعة البشرية». لكن هذا التحليل لا يزال فجًّا نوعًا ما. ومن أجل المضي خطوة أبعد، نحاول تحليل الأطروحة الرئيسية الأكثر مباشرة في النزعة السيكولوجية، ألا وهي الاعتقاد بأن القوانين الاجتماعية يجب اختزالها في نهاية المطاف إلى قوانين سيكولوجية، مادامت أحداث الحياة الاجتماعية- بما فيها أعرافها- لا بدّ أن تكون ثمرة دوافع نابعة من عقول البشر الفردية؛ أيْ كون المجتمع نتاج تفاعل العقول.

ضد هذا الاعتقاد في النزعة السيكولوجية، يقدِّم المدافعون عن استقلال السوسيولوجيا [علم الاجتماع] وجهات نظر «مؤسَّساتية». فيشيرون بادئ ذي بدء إلى عدم وجود فعل يمكن تفسيره بالدافع وحده؛ فإذا كانت الدوافع (أو أية مفاهيم سيكولوجية أو سلوكية أخرى) مستخدمة في التفسير فلا بد أن تُستكمل بالرجوع إلى الموقف العام [السياق العام] ولا سيما البيئة. وفي حالة الأفعال الإنسانية فإن تلك البيئة هي- إلى حد كبير جدًا- الطبيعة الاجتماعية؛ ومن ثَمَّ فأفعالنا لا يمكن تفسيرها من دون الرجوع إلى بيئتنا الاجتماعية وإلى مؤسساتنا الاجتماعية وطريقتها في الأداء. ولذا، من المستحيل- كما قد يَدَّعِي المؤسَّسيُّ- اختزال السوسيولوجيا إلى تحليل سيكولوجي أو سلوكي لأفعالنا؛ الأصح أن كل هذا التحليل يفترض السوسيولوجيا سلفًا، ولذا لا يمكنه الاعتماد كليًا على تحليل سيكولوجي. إن السوسيولوجيا أو على الأقل الجزء المهم فعلًا منها لا بدّ أن يكون مستقلًا.

وعلى هذه الرؤية يردُّ أتباع النزعة السيكولوجية بحسم قائلين إنهم على أتم استعداد للاعتراف بالأهمية الكبرى للعوامل البيئية، سواء كانت طبيعية أم اجتماعية؛ ولكن بنية (وقد يفضلون كلمة أحدث مسايرةً

للموضة هي «نموذج» أو «طراز») البيئة الاجتماعية، على خلاف البيئة الطبيعية، هي من صنع الإنسان؛ ولذا يجب أن تَقبل التفسير بواسطة الطبيعة البشرية، طبقًا لعقيدة النزعة السيكولوجية. وعلى سبيل المثال، المؤسسة المميزة التي يسميها الاقتصاديون «السوق»- ووظيفتها هي الموضوع الرئيسي لدراساتهم- تُسْتَمَدُ في التحليل الأخير من سيكولوجيا «الإنسان الاقتصادي»، أو لو استخدمنا عبارات مِلْ، من سيكولوجيا «ظواهر السعي وراء الثروة». الأكثر من هذا، يصر أتباع النزعة السيكولوجية على أنه بسبب البنية السيكولوجية المميزة للطبيعة البشرية، تلعب المؤسسات هذا الدور المهم في مجتمعنا؛ فبمجرد إنشائها تُبدي مَيْلًا إلى أن تصبح جزءًا تقليديًا وثابتًا نسبيًا من بيئتنا. وفي النهاية- وهذه هي نقطتهم الحاسمة- فـ«أصل التقاليد وتطوّرها أيضًا» يجب أن يَقبل التفسير من خلال الطبيعة البشرية. وعند تتبع التقاليد والمؤسسات بالعودة إلى أصلها، سنجد حتمًا أن إدخالها لأول مرة يقبل التفسير بمصطلحات سيكولوجية، مادام الإنسان قد أدخلها لغرض أو لآخر، وتحت تأثير دوافع محددة. وحتى لو كانت تلك الدوافع قد نُسيت في مسيرة الزمن [ابتلعها مجرى الزمن]، فهذا النسيان وكذلك استعدادنا لبناء مؤسسات هدفها غامض، يقوم بدوره على الطبيعة البشرية»، ولذا فكما يقول مِلْ: «كل ظواهر المجتمع هي ظواهر الطبيعة البشرية»، و«قوانين ظواهر المجتمع ليست سوى قوانين أفعال البشر وعواطفهم»، أيْ: «قوانين الطبيعة البشرية الفردية؛ فالناس لا ينقلبون إلى نوع آخر حين يجتمعون معًا..».

تُعتبر تلك الملاحظة الأخيرة في دلائل الإثبات عند مِلْ واحدة من أكثر الجوانب الجديرة بالثناء في النزعة السيكولوجية، أعني معارضتها المتعقّلة [الحكيمة] للنزعة الجَمْعِيَّة والكُلّيَّة، ورفضها التأثر برومانسية روسُّو أو هيجل، أيْ التأثر بفكرة الإرادة العامة أو الروح القومية أو ربما عقل

الجماعة. وفيما أعتقد، لا تصح النزعة السيكولوجية إلا بقدر إصرارها على ما يُسَمَّى «النزعة الفردية المنهجية» في مقابل «النزعة الجَمْعِيَّة المنهجية»؛ فهي تصر بحق على أن «السلوك» و«الأفعال» الجَمْعِيَّة، كالدول أو الجماعات الاجتماعية، تُختزل بالضرورة إلى سلوك الفرد البشري وأفعاله. لكن الاعتقادَ بأن اختيار مثل هذا المنهج المعتدِّ بالفرد يقتضي ضمنًا اختيار المنهج السيكولوجي اعتقادٌ مغلوط (كما سيتضح أدناه في هذا الفصل)، حتى رغم أنه قد يبدو مقنعًا للغاية عند الوهلة الأولى؛ وأن هذه النزعة السيكولوجية تتحرك بحد ذاتها على أرضية خَطِرَة نوعًا ما بصرف النظر عن منهجيتها المُعْتَدَّة بالفردية الجديرة بالثناء، وهو ما يمكن فهمه من بعض الفقرات الإضافية في حُجَّة مِلْ التي يتضح منها أن النزعة السيكولوجية مضطرة إلى تبنِّي مناهج تاريخانية. إن محاولة اختزال وقائع بيئتنا الاجتماعية إلى وقائع سيكولوجية تدفعنا بقوة إلى تكهنات بشأن الأصول والتطوّرات. وعند تحليل سوسيولوجيا أفلاطون، كانت لدينا فرصة لقياس المزايا المشكوك فيها في هذا المدخل إلى العلم الاجتماعي (قارِن الفصل الخامس). وعند انتقاد مِلْ سنحاول التعامل معه بطريقة الضربة القاضية.

مما لا شك فيه أن نزعة مِلْ السيكولوجية اضطرته إلى تبنِّي منهج تاريخاني، وهو واعٍ وإنْ بشكل غامض بعقم النزعة التاريخانية وفقرها، مادام يحاول تعليل ذلك العقم بالإشارة إلى صعوبات ناجمة عن تعقيدات هائلة في التفاعل بين عدد كبير من العقول الفردية، فهو يقول: «من المحتم عدم إدخال أيِّ تعميم إلى العلوم الاجتماعية ما لم تكن الأسس الكافية توضحها الطبيعة البشرية، ولا أعتقد أن أيًا منها سيزعم أنه من الممكن- بدءًا من مبدأ الطبيعة البشرية ومن الظروف العامة لوضعية جنسنا البشري- تحديد النظام «السابق» [القَبْلي] الذي يجب أن يحدث فيه التطوّر البشري،

ومن ثمَّ التنبوء بوقائع التاريخ العامة حتى الوقت الحاضر». والسبب الذي يعطيه هو أنه «بعد الحدود الأولى القليلة من التسلسل، يصبح التأثيرُ المُمَارَس على كل جيل من أجيال سابقة عليه راجحًا أكثر وأكثر على التأثيرات الأخرى كلها». (وبكلمات أخرى، البيئة الاجتماعية تصبح التأثير المهيمن). «وهكذا فتسلسل الأفعال وردود الأفعال لا يمكن تقديره من خلال المَلَكات البشرية...».

تكشف تلك الحُجَّةُ، ولا سيما ملاحظة مِلْ بشأن «الحدود الأولى القليلة من التسلسل»، عن ضعف البلْورة السيكولوجية للتاريخانية. فإذا كانت كل الانتظامات في الحياة الاجتماعية، قوانين بيئتنا الاجتماعية وكل المؤسسات، إلخ.، تُفَسَّرُ في نهاية المطاف وتُخْتَزَلُ إلى «أفعال الإنسان وعواطفه»، فسيفرض هذا المدخل علينا ليس فكرة التطوّر السببي التاريخي فقط، بل فكرة «الخطوات السريعة» في هذا التطوّر أيضًا. نظرًا إلى أن التركيز على الأصل السيكولوجي للقواعد أو المؤسسات الاجتماعية لن يعني سوى العودة بها إلى حالةٍ اعْتَمَدَ بدءُ العمل بها على العوامل السيكولوجية فقط، أو على نحو أدق حالة كانت مستقلة فيها عن أية مؤسسات اجتماعية قائمة.

ومن ثَمَّ، فالنزعة السيكولوجية مضطرة- شاءتْ أم أبتْ- إلى العمل مع فكرة «بداية المجتمع» ومع فكرة الطبيعة البشرية والسيكولوجيا البشرية مادامت قد وُجِدَتْ قبل المجتمع. وبعبارات أخرى، إن ملاحظة مِلْ بشأن «الحدود الأولى القليلة من التسلسل» الخاص بالتطوّر الاجتماعي ليست هفوة عارضة، كما قد يُعتقد، بل هي تعبير مناسب عن موقف لا أمل فيه فُرِضَ عليه. وهو موقف لا أمل فيه؛ لأن نظرية الطبيعة البشرية ما قبل الاجتماعية، التي تفسِّر أساس المجتمع- البلْورة السيكولوجية لـ«العقد الاجتماعي»- ليست أسطورة تاريخية فقط بل إنْ جاز التعبير أسطورة

منهجية أيضًا. وبالكاد يمكن مناقشتها بجدية، فنحن لدينا كل الأسباب للاعتقاد بأن الإنسان، أو على الأصح سلفه، كان اجتماعيًا قبل وجود الإنسان (معتبرين مثلًا أن اللغة افترضتْ وجودَ المجتمع سلفًا). لكن ذلك يعني أن المؤسسات الاجتماعية بانتظاماتها الاجتماعية النمطية أو القوانين السوسيولوجية، لا بدّ أن تكون قد وُجِدَتْ قبل ما يروق للبعض أن يسميه «الطبيعة البشرية» والسيكولوجيا البشرية. وإذا كان الاختزال قد سُعِيَ إليه في كل شيء، فسيكون باعثًا على الأمل- من ثَمَّ- محاولة اختزال أو تفسير السيكولوجيا من خلال السوسيولوجيا أكثر من العكس.

وهذا يُعيدنا إلى مقولة ماركس في بداية هذا الفصل. الإنسان- أيْ: العقول والحاجات والآمال والمخاوف والتوقعات والدوافع والتطلعات لدى أفراد البشر- هو- إنْ استطعنا قوْل شيء- نتاجُ الحياة في المجتمع وليس خالقَه. يجب الاعتراف بأن بنية بيئتنا الاجتماعية هي من صنع الإنسان بمعنى محدد، وأن مؤسساتها وتقاليدها ليست من عمل الرب ولا من عمل الطبيعة، بل ثمار أفعال الإنسان وقراراته، ويمكن تغييرها بأفعال الإنسان وقراراته. لكن ذلك لا يعني أنها مُصَمَّمَة بطريقة واعية تمامًا، وتقبل التفسير من خلال حاجات أو آمال أو دوافع. فعلى العكس، فحتى كل ما ينشأ بوصفه نتاج أفعال إنسانية واعية وقصدية، هو في الغالب أثر جانبي لأفعال من هذا القبيل، غير مباشر وغير مقصود، وغالبًا غير مُرَاد. «قلة قليلة من المؤسسات الاجتماعية فحسب مُصَمَّمَة بوعي، بينما الغالبية العظمى «نمت» بوصفها نتائج غير مقصودة لأفعال البشر» كما ذكرتُ من قبل، ويمكننا إضافة أنه حتى معظم المؤسسات القليلة التي صُمِّمَتْ بوعي ونجاح (لنقلْ، جامعة تأسست حديثًا أو نقابة) لم تَطَّرِدْ وفق خطة؛ بسبب تداعيات اجتماعية غير مقصودة نجمت عن إنشائها المقصود. فإنشاؤها لا يؤثر في العديد من المؤسسات الاجتماعية الأخرى فقط بل في «الطبيعة البشرية» أيضًا، في الآمال والمخاوف والطموحات، وأولًا في مَن شاركوا

فيها بشكل مباشر، ثم لاحقًا في كل أفراد المجتمع. وإحدى عواقب ذلك ارتباط القيم الأخلاقية في مجتمع - المطالب والاقتراحات التي يَعترف بها الجميع أو تقريبًا الجميع - ارتباطًا وثيقًا بمؤسساته وتقاليده، فلا يمكننا العيش بعد هذه مؤسسات مجتمع وتقاليده (كما أشرتُ في الفصل التاسع عند مناقشة «تنظيف القماش» في الثورية الراديكالية).

كل ذلك يستمر يقينًا لفترات أقدم في التطوّر الاجتماعي، أيْ من أجل المجتمع المغلق الذي فيه يكون التصميم الواعي للمؤسسات هو الحدث الأكثر استثناءً، هذا إذا حدث. واليوم، تغيَّرت الأمور، بسبب معرفتنا المتزايدة ببطء بالمجتمع، أيْ: بسبب دراسة التداعيات غير المقصودة لخططنا وأفعالنا. وذات يوم قد يصبح الناسُ خالقين مجتمعًا مفتوحًا، ومن ثَمَّ قدرًا من مصيرهم أكبر، وواعين به. (وقد احتفى ماركس بذلك الأمل، كما سيتضح في الفصل التالي). لكن ذلك كله هو إلى حد ما مسألة درجة، ورغم تعلُّمنا التنبوء بالعديد من العواقب غير المقصودة لأفعالنا (وهو الهدف الرئيسي من كل التكنولوجيا الاجتماعية)، فثمة دومًا العديد مما لم نكن قادرين على التنبوء به أو توقُّعه.

إن اضطرار النزعة السيكولوجية إلى التعامل مع فكرة الأصل السيكولوجي للمجتمع تشكل في رأيي حجّة حاسمة ضدها. لكنها ليست الحجّة الوحيدة. فلعل النقدَ الأهم للنزعة السيكولوجية إخفاقُها في فَهْمِ المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية التفسيرية. وليست هذه المهمةُ - كما يعتقد التاريخاني - التنبوءَ بالمسار المستقبلي للتاريخ، بل على الأصح اكتشاف عدم الاستقلال الأقل وضوحًا في المجال الاجتماعي وتفسيره. إنها اكتشاف الصعوبات التي تقف في طريق الفعل الاجتماعي، وإنْ جاز التعبير دراسة الصعوبات العسيرة [المتعذِّرة] والنكوص أو تقصّف النسيج الاجتماعي، ومقاومته لمحاولاتنا صياغته والتعامل معه.

كي أجعل وجهة نظري واضحة، سأصف بإيجاز نظرية رائجة على نطاق واسع تفترض ما أعتبره العكسَ تمامًا للهدف الحقيقي من العلوم الاجتماعية، وهي «نظرية المؤامرة على المجتمع». فهي وجهة نظر مُفادها أن تفسير ظاهرة اجتماعية يتمثل في اكتشاف الرجال أو المجموعات التي تهتم بإحداث تلك الظاهرة (أحيانًا تكون مصلحة خفية لها أولوية الكشف عنها)، والذين خططوا وتآمروا لتحقيقها. تنشأ تلك الرؤية لأهداف العلوم الاجتماعية من نظرية مغلوطة؛ مُفادها أن كل ما يحدث في المجتمع- لا سيما أحداث كالحرب والبطالة والفقر وأشكال القصور التي يراها الناس أمورًا غير مرغوبة في العادة- إنما ينتج عن تخطيط يقصده بعضُ الأفراد والجماعات القوية. هذه النظرية رائجة على نطاق واسع، وهي أقدم حتى من النزعة التاريخانية (التي كما يتضح من نموذجها الإيماني البدائي، مشتقة من نظرية المؤامرة). وفي نماذجها الحديثة، هي- كالتاريخانية الحديثة، والموقف الحديث بعينه من «القوانين الطبيعية»- نتيجة نمطية لعَلْمنة الخرافات الدينية. فالاعتقاد بأن الآلهة الهومرية[1] تفسِّر مؤامراتُها تاريخَ الحرب الطروادية قد ولّى. فالآلهة أزيلت عن أماكنها. ثم احتل مكانَها رجالٌ أو جماعاتُ أقوياء- جماعات الضغط الشريرة بخبثها مسؤولة عن كل الشرور التي نعاني منها- كحكماء صهيون أو المحتكرين أو الرأسماليين أو الإمبرياليين.

ولا أقصد أن المؤامرات لا تحدث أبدًا. على العكس، إنها ظواهر اجتماعية نمطية. ولكنها تصبح مهمة مثلًا متى وصل مَن يؤمنون بنظرية المؤامرة إلى السلطة. فمَن يؤمنون مخلصين بأنهم يعرفون كيف يجعلون السماء على الأرض [يصنعون جنة أرضية] من المرجح أكثر أن يتبنّوا

(1) الآلهة الهومرية: نسبة إلى هوميروس الشاعر الإغريقي الملحمي الأسطوري (القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد)، صاحب ملحمتي الإلياذة والأوديسة- (المترجم).

نظرية المؤامرة، فيشتركوا في مؤامرة مماثلة ضد متآمرين غير موجودين. لأن التفسير الوحيد لعجزهم عن إنتاج سمائهم [جنتهم الأرضية] هو نوايا الشيطان الشريرة، الموكول إليه أمر جهنم.

المؤامرات تحدث، ولا بد من الاعتراف بهذا، لكن الحقيقة اللافتة التي تدحض نظرية المؤامرة- رغم وقوع مؤامرات- هو أن القليل من تلك المؤامرات ينجح في نهاية المطاف. «نادرًا ما يُتِمُّ المتآمرون مؤامرتهم».

لماذا يحدث ذلك؟. ولماذا تختلف المنجزات اختلافًا واسعًا عن الطموحات؟. لأن ذلك هو في العادة حال الحياة الاجتماعية، سواء كانت توجد مؤامرة أم لا. الحياة الاجتماعية ليست مجرد اختبار قوة بين جماعتين متعارضتين: إنها فعل داخل إطار مرن أو هَشٍّ تقريبًا من المؤسسات والتقاليد، وهي تخلق- بصرف النظر عن أيٍّ فعل مضاد واعٍ- العديد من ردود الأفعال غير المتوقعة في هذا الإطار، وبعضها ربما لا يمكن التنبوء به حتى.

إن محاولة تحليل ردود الأفعال تلك والتنبوء بها قدر الإمكان هي على ما أعتقد المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية. إنها مهمة تحليل التداعيات الاجتماعية غير المقصودة لأفعال إنسانية مقصودة، وهي تداعيات يتجاهل أهميتَها نظريةُ المؤامرة والنزعةُ السيكولوجية على السواء، كما أشرتُ من قبل. فالفعل الذي يتواصل بدقة طبقًا للقصد منه لا يخلق مشكلة للعلم الاجتماعي (باستثناء ضرورة تفسير السبب في أن حالة بعينها على الأخص لا تنجم عنها تداعيات غير مقصودة). أحد أكثر الأفعال الاقتصادية بدائية قد يلعب دور مثال يوضح فكرة العواقب غير المقصودة لأفعالنا إيضاحًا تامًا. إذا أراد رجل- على وجه السرعة- شراء منزل، فنستطيع باطمئنان افتراض أنه لا يريد رفع سعر سوق المنازل، لكن الواقع الفعلي الذي يبدو عليه في السوق بوصفه مشتريًا سيتجه إلى رفع أسعار السوق. وثمة إشارات

مماثلة تجعل البائع يتشبث. أو لو أخذنا مثالًا من مجال مختلف تمامًا: إذا قرر رجل التأمين على حياته فمن غير المرجح أن لديه نيَّة لتشجيع بعض الناس على استثمار أموالهم في أسهم تأمين، لكنه سيبدأ في تشجيعهم رغم كل شيء. ونحن نرى هنا بوضوح أن عواقب أفعالنا ليست كلها عواقب مقصودة. وعليه، لا يمكن أن تكون نظرية المؤامرة على المجتمع سليمة؛ مادامت تؤكد باستمرار أن كل النتائج- حتى تلك التي لا يبدو من الوهلة الأولى أن شخصًا يقصدها- هي نتائج مقصودة لأفعال أُناسٍ مهتمين بتحقيق تلك النتائج.

لا تدحض الأمثلة الواردة النزعة السيكولوجية بالسهولة التي تدحض بها نظرية المؤامرة؛ فالمرء يمكنه القول بأن «معرفة» البائع بوجود المشتري في السوق و«تطلعه» إلى الحصول على أعلى سعر- وبكلمات أخرى، العوامل السيكولوجية- هي التي تفسِّر التداعيات الموصوفة. وهذا صحيح تمامًا؛ لكن يجب ألا ننسى أن هذه المعرفة وهذا التطلع ليسا من معطيات الطبيعة البشرية، فهما بدورهما يقبلان التفسير من خلال «السياق الاجتماعي»: سياق السوق.

ولا يمكن اختزال هذا السياق الاجتماعي إلى الدوافع، وإلى قوانين عامة في «الطبيعة البشرية». وفي الواقع، قد يؤدي تدخل «سمات بعينها في الطبيعة البشرية»، كتأثرنا بالدعاية، إلى انحرافات عن السلوك الاقتصادي المذكور للتوِّ. الأكثر من هذا، لو اختلف السياق الاجتماعي عن السياق المتخيَّل [المتوخَّى]، فقد يسهم الزبون- عن طريق فعل الشراء- في تراجع سعر السلعة بشكل غير مباشر، مثلًا عبر جعْل إنتاجها بالجملة أكثر ربحية. ورغم أن هذا التأثير يحدث على نطاق أبعد من مصلحته كزبون، فربما ينجم لا إراديًا بوصفه أثرًا عكسيًا، وفي ظل شروط [ظروف] سيكولوجية مماثلة تمامًا. والسياقات الاجتماعية التي قد تؤدي- على نطاق واسع-

إلى تداعيات مختلفة من هذا النوع غير مرغوبة أو غير مقصودة، لا بدّ أن يدرسها علم اجتماعي لا يحرِّكه حكم مسبق كالآتي: «من الحتمي عدم إدخال أيٍّ تعميم إلى العلوم الاجتماعية ما لم توضح الطبيعة البشرية الأسسَ الكافية» كما قال مِلْ. لا بدّ أن يدرسها علمٌ اجتماعي مستقل.

إن استمرار هذه الحجّة ضد النزعة السيكولوجية يجعلنا نقول بأن أفعالنا يمكن تفسيرها من خلال السياق الذي تقع فيه. وبطبيعة الحال، لا تقبل التفسير بتمامها من خلال السياق وحده؛ فتفسير الطريقة التي بها يتحايل رجل- عند عبور الشارع- على السيارات التي تتحرك فيه قد يذهب إلى أبعد من السياق، وقد يشير إلى دوافعه، وإلى «غريزة» الحفاظ على الذات أو رغبته في تجنب الألم، إلخ. لكن هذا الجانب «السيكولوجي» في التفسير هو- في كثير من الأحيان- تافه بالمقارنة مع تحديد مُفَصَّلٍ لفعله بواسطة ما يُسَمَّى «منطق السياق». وإلى جانب ذلك، من المستحيل أن يشتمل على كل العوامل السيكولوجية في وصف السياق. إن تحليل السياقات، ومنطق السياق، يلعبان دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية وكذلك في العلوم الاجتماعية، وهو في الحقيقة منهج التحليل الاقتصادي. وفي ما يتعلق بمثال من خارج الاقتصاد، أحيل إلى «منطق السلطة»، الذي نستخدمه في تفسير دوافع سياسات السلطة وكذلك أعمال مؤسسات سياسية بعينها. فمنهج تطبيق المنطق السياقي على العلوم الاجتماعية لا يقوم على أية فرضية سيكولوجية متعلقة بعقلانية «الطبيعة البشرية» (أو غيرها). على العكس: حين نتحدث عن «سلوك عقلاني» أو «سلوك غير عقلاني» نقصد السلوك الذي يتطابق- أو لا يتطابق- مع منطق سياق بعينه. وفي واقع الحال، يفترض التحليل السيكولوجي للفعل من خلال دوافع (عقلية أو لاعقلية)- كما أشار ماكس فيبر- يفترض سلفًا أننا قد طوَّرنا من قبل معيارًا لما يُعَدُّ عقلانيًا في السياق الذي نحن بصدده.

وينبغي ألا يُساء فَهْم حُجَجِي ضد النزعة السيكولوجية. فليس مقصودًا منها بالطبع إظهارُ أن الدراسات والاكتشافات السيكولوجية ضئيلة القيمة عند عالِم الاجتماع. الأصح أنها تعني أن السيكولوجيا- سيكولوجيا الفرد- هي أحد العلوم الاجتماعية، وإنْ لم تكن هي أساس كل العلم الاجتماعي. فلا أحد سينكر أهمية حقائق سيكولوجية في العلم السياسي كاشتهاء السلطة، ومختلف الظواهر العُصابية المتعلقة باشتهاء السلطة. لكن «اشتهاءَ السلطة» فكرةٌ اجتماعية بلا ريب، كما أنه فكرة سيكولوجية: يجب ألا ننسى أنه لو درسنا مثلًا أول ظهور لهذا الاشتهاء في الطفولة، فسندرسه من خلال وضع مؤسسة اجتماعية محددة، مثلًا مؤسسة أسرتنا الحديثة، (فالأسرة في الإسكيمو تؤدي إلى ظواهر مختلفة إلى حد ما). واقعة سيكولوجية أخرى تُعتبر مهمة بالنسبة إلى السوسيولوجيا وتثير مشكلات سياسية ومؤسَّسية خطيرة هي العيش في كنف قبيلة، أو «جماعة» تقترب من القبيلة، ويراها العديد من الناس ضرورة عاطفية (لا سيما عند الشباب الذين ربما وفقًا للتوازي بين تطوّر تاريخ النمو وتاريخ السلالة يجب عليهم اجتياز المرحلة القَبَليَّة أو «الهند أمريكية»). ولا يعني هجومي على النزعة السيكولوجية هجومًا على كل الاعتبارات السيكولوجية، قد يُسْتَدَلُّ عليه من استعمالي (في الفصل العاشر) مفهومًا كـ«توتر الحضارة» الناتج جزئيًا عن حاجة عاطفية غير مشبعة. فهذا المفهوم يحيل إلى مشاعر محددة من عدم الارتياح، ولذا فهو مفهوم سيكولوجي. لكنه في الوقت نفسه مفهوم سوسيولوجي أيضًا؛ نظرًا إلى أنه يميز تلك المشاعر ليس بوصفها غير سارة ومقلقة.. إلخ.، فقط، بل يربطها بسياق اجتماعي محدد، وبالتقابل بين مجتمع مفتوح ومجتمع مغلق، (وينطوي العديد من المفاهيم السيكولوجية كالطموح أو الحب على وضع مماثل). أيضًا يجب ألا نتغافل عن المزايا الكبيرة التي حققتها النزعةُ السيكولوجية بمناصرة النزعة الفردية المنهجية ومعارضة النزعة الجَمْعِيَّة المنهجية؛ فقد أعطت دعمًا

لعقيدة مهمة مُفادها أن كل الظواهر الاجتماعية، ولا سيما وظيفية جميع المؤسسات الاجتماعية، ينبغي أن تُفهم دومًا بوصفها نتاج قرارات وأفعال ومواقف، إلخ.، يتخذها الأفراد، وأننا ينبغي ألا نرضى بتفسير يتم من خلال ما يُسَمَّى «الجَمْعِيَّة» (دول، قوميات، أعراق، إلخ.). إن غلطةَ النزعة السيكولوجية افتراضُها المسبق بأن تلك الفردية المنهجية في مجال العلم الاجتماعي تعني برنامج اختزال كل الظواهر الاجتماعية وكل الانتظامات الاجتماعية إلى ظواهر سيكولوجية وقوانين سيكولوجية. ويكمن خطر هذا الافتراض المسبق في مَيْله إلى نزعة تاريخانية، كما رأينا. وقد اتضح عدم وجود ما يبررها من خلال الحاجة إلى نظرية للتداعيات الاجتماعية غير المقصودة الناجمة عن أفعالنا، والحاجة أيضًا إلى ما وصفتُه بأنه منطق السياقات الاجتماعية.

أثناء الدفاع عن رؤية ماركس وتطويرها، القائلة بأن مشكلات المجتمع لا تُختزل إلى مشكلات «الطبيعة البشرية»، سمحتُ لنفسي بالذهاب إلى أبعد من الحجج التي قدمها ماركس فعلًا. لم يتحدث ماركس عن «النزعة السيكولوجية»، ولا انتقدها بشكل منهجي، كلًّا ولا كان مِلْ يدور في خلد ماركس عندما أطلق مقولته المقتبسة في بداية هذا الفصل. فقوة تلك المقولة كانت موجَّهة ضد «المثالية» في صورتها الهيجلية. ومع ذلك، مادامت مشكلة الطبيعة السيكولوجية للمجتمع هي المَعْنِيَّة، يمكن القول بأن نزعة مِلْ السيكولوجية تقترن بالنظرية المثالية التي هاجمها ماركس. ورغم هذا، تصادف أنه ثمة تأثير لعنصر هيجلي آخر، أعني نزعة هيجل الجَمْعِيَّة الأفلاطونية، نظريته القائلة بأن الدولة والأمة «واقعيتان» أكثر من الفرد الذي يدين بكل شيء لهما، وهي التي قادت ماركس إلى وجهة نظره المعروضة في هذا الفصل (وهي المثال على أن المرء يمكنه أحيانًا استخراج اقتراح قَيِّم من نظرية فلسفية تافهة). هكذاَ، طَوَّرَ ماركس

بشكل تاريخي بعض رؤى هيجل المتعلقة بأفضلية المجتمع على الفرد، واستخدمها بوصفها حججًا ضد رؤى هيجل الأخرى. ومادمتُ أعتبر مِلْ خصمًا أقيَم من هيجل فلم أهتم بتاريخ أفكار ماركس، بل حاولت تطويرها في شكل حُجَّة ضد مِلْ.

الفصل الخامس عشر

التاريخانية الاقتصادية

قد يُفَاجِئ تقديمُ ماركس بتلك الطريقة، أيْ بوصفه خصمًا لأية نظرية سيكولوجية عن المجتمع، بعضَ الماركسيين وبعض معارضي الماركسيين أيضًا. فثمة العديد ممن يعتقدون بوجود قصة مختلفة تمامًا. لقد قال ماركس- في ما يعتقدون- بالتأثير المهيمن كليًا للدافع الاقتصادي في حياة الناس، ونجح في تفسير قوته الغالبة بإيضاح أن «الحاجة المتحكمة في الإنسان كانت الحصول على وسائل العيش»، ومن ثَمَّ دَلَّل على الأهمية الأساسية لمقولات كدافع الربح والمنفعة أو دافع المصلحة الطبقية لا بالنسبة إلى أفعال الأفراد فقط بل إلى أفعال جماعات اجتماعية أيضًا؛ فأوضح كيفية استخدام تلك المقولات في تفسير مسار التاريخ. وفي حقيقة الأمر، آمنوا بأن جوهر الماركسية الفعلي كان الاعتقاد بأن «الدوافع الاقتصادية»، ولا سيما «المصالح الطبقية»، هي قوى التاريخ المحرِّكة له، وأن هذه العقيدة على وجه التحديد هي التي تحمل اسم «التفسير المادي للتاريخ» أو «المادية التاريخية»، وهو الاسم الذي حاول ماركس وإنجلز Engels أن يُمَيِّزا به جوهر تعاليمهما.

إن آراء من هذا القبيل لَشديدة الشيوع، لكن ليس عندي أيُّ شك في أنها

تسيئ تفسير ماركس. فمَن أُعجبوا به لرفع شأنهم، أسمِّيهم «الماركسيين الأجلاف» (في إشارة إلى الاسم «الاقتصادي الجلف» الذي يُسَمِّي به ماركسُ بعضَ خصومه). «الماركسي الجلف»- متوسط القيمة- يعتقد أن الماركسية تكشف الأسرار الشريرة في الحياة الاجتماعية بتعرية الدوافع الخفية كالجشع وشهوة الكسب المادي اللذين يُحرِّكان القوى الكامنة وراء مشاهد التاريخ، وهي قوى تخلق بدهاء ووعي الحربَ والكآبة والبطالة والجوع في وسط الوفرة والرفاهية، وتخلق كل الأشكال الأخرى من البؤس الاجتماعي، من أجل إرضاء رغبات دنيئة في الربح والمنفعة. (ويهتم «الماركسي الجلف»- أحيانًا وبجدية- بمشكلة التوفيق بين مطالب ماركس ومطالب فرويد Freud وأدلر Adler؛ وإنْ لم يختر أيًا منها فربما يقرر أن الجوع والحب واشتهاء السلطة هي «الدوافع الثلاثة الخفية العظمى في الطبيعة البشرية» التي سَلَّطَ الضوءَ عليها ماركس وفرويد وأدلر، الصنَّاع الثلاثة العِظام لفلسفة الإنسان الحديث...).

وسواء كانت تلك الرؤى يمكن الدفاع عنها وجذَّابة أم لا، فهي بكل تأكيد تبدو غير مهمة في كثيرٍ للعقيدة التي سمَّاها ماركس «المادية التاريخية». يجب الاعتراف بأنه يتحدث أحيانًا عن ظواهر سيكولوجية كالجشع ودافع الربح والمنفعة، إلخ.، لكن ليس بغرض تفسير التاريخ. فهو يفسِّرها بالأحرى بأنها أعراض على تأثير فاسد لـ«النظام الاجتماعي»، أيْ لنظام مؤسسات تطوّرت أثناء مسار التاريخ، بوصفها آثارًا للفساد وليست أسبابًا له، وبوصفها تداعيات وليست قوى محرِّكة للتاريخ. وصوابًا كان أم خطأً، لم يرَ في ظواهر كالحرب والكآبة والبطالة والجوع في وسط الوفرة والرفاهية، أنها نتاج مؤامرة ماكرة من جانب «التجارة الكبيرة» أو «مروِّجي الحرب الإمبرياليين»، بل عواقب اجتماعية غير مرغوبة لأفعال وُجِّهَتْ نحو تحقيق نتائج مختلفة، بواسطة فاعلين وقعوا في شبكة نظام اجتماعي. لقد نظر إلى الفواعل البشريين على مسرح التاريخ، بمَن فيهم الفواعل «الكبار»، بوصفهم مجرد دُمَى تحرِّكُها أسلاك اقتصادية لا يمكن

مقاومتها، بواسطة قوى تاريخية ليس لديهم سيطرة عليها. يتموقع مسرح التاريخ، كما يقول ماركس، في نظام اجتماعي يقيِّدنا جميعًا؛ إنه متموقع في «مملكة الضرورة». (لكن ذات يوم ستَهْدِم الدُمَى ذلك النظامَ وتحقق «مملكة الحرية»).

لقد تخلى عن عقيدة ماركس تلك، معظمُ أتباعه- ربما لأسباب دعائية، وربما لأنهم لم يفهموه- فحلَّت «نظرية المؤامرة الماركسية الجلفة» على نطاق واسع محلَّ العقيدة الماركسية المبتكرة البارعة للغاية. وإنه لَتَرَدٍّ فكري يثير الحزن، هذا الهبوط من مستوى كتابٍ كـ«رأس المال» Capi-tal إلى مستوى كتاب كـ«أسطورة القرن العشرين» The Myth of the 20 Century.

ومع ذلك، ففلسفة التاريخ عند ماركس تُسَمَّى عادة «المادية التاريخية». وهي الموضوع الرئيسي لهذه الفصول. وسأشرح في الفصل الحالي الخطوط العريضة لتأكيده «المادي» أو الاقتصادي، ثم أناقش بمزيد من التفصيل دور حرب الطبقات والمصالح الطبقية والتصور الماركسي لـ«نظام اجتماعي».

1

يرتبط عَرْض تاريخانية ماركس الاقتصادية بشكل ملائم بمقارنتنا بين ماركس ومِلْ. يتفق ماركس مع مِلْ في الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها تاريخيًا، وأنه يتعيَّن علينا محاولة فهم أية فترة تاريخية بوصفها نتاجًا تاريخيًا لتطوّرات سابقة. أما النقطة التي يفترق فيها عن مِلْ فهي- كما رأينا- نزعة مِلْ السيكولوجية (المتطابقة مع مثالية هيجل)، وهي التي استَبدلتْ بها تعاليمُ ماركس ما يسميه ماركس النزعة المادية.

إن الكثير مما قيل عن نزعة ماركس المادية لا يمكن الأخذ به أو الدفاع

عنه كله. فالزعم المتكرر كثيرًا بأن ماركس لم يعترف بما يتجاوز المظاهر «المادية» أو «الدنيا» للحياة البشرية لَهو تشويه سخيف. (فهو تكرار آخر لأقدم الافتراءات الرجعية ضد المدافعين عن الحرية، ألا وهو شعار هيراقليطس: «إنهم يملؤون بطونهم كالوحوش»). فبهذا المعنى لا يمكن أن يُسَمَّى ماركس ماديًا بالمرة، حتى لو كان متأثرًا تأثرًا قويًا بالماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وحتى لو اعتاد على أن يصف نفسَه بأنه مادي، تماشيًا مع عدد لا بأس به من عقائده. فثمة بعض الفقرات المهمة لا تُفَسَّرُ بأنها مادية. وفيما أعتقد، فالحقيقة هي أن ماركس لم يكن مهتمًا كثيرًا بالقضايا الفلسفية البحتة- وهو في ذلك ليس بأقل من إنجلز ولينين، مثلًا- فما يشغله ويُهِمُّه بشكل رئيسي هو الجانب السوسيولوجي والمنهجي في المشكلة التي يهتم بها.

ثمة فقرة ذائعة في كتابه «رأس المال»، يقول فيها ماركس إنه «في كتابة هيجل، يقف الديالكتيك على رأسه، ولا بد من إعادته إلى وضعه الصحيح...». إن اتجاه العبارة لَواضِحٌ. لقد أراد ماركس إيضاح أن «الرأس»، أيْ الفكر الإنساني، ليس بحد ذاته أساس الحياة البشرية، وإنما هو بنية فوقية قائمة على أساس مادي. واتجاه مماثل تعبِّر عنه العبارة الآتية: «المثل الأعلى ليس سوى المادي حين نُقِلَ وتُرْجِمَ داخل رأس الإنسان». ولعله لا يوجد اعتراف كافٍ بأن تلك العبارات لا تعرِض نزوعًا ماديًا راديكاليًا؛ فالأصح أنها تشير إلى ميول محددة نحو ثنائية الجسد والعقل، وإنْ جاز التعبير فهي ثنائية عملية. ومع ذلك، فمن الناحية النظرية كان العقل عند ماركس ليس إلا «شكلًا» [صورة] من المادة (أو مظهرًا آخر للمادة، أو ربما ظاهرة لاحقة عليها)، ولكنه يختلف عمليًا عن المادة، بما أنه شكل «آخر» [صورة أخرى] منها. تشير العبارات المقتبسة إلى أنه رغم وجوب بقاء أقدامنا- لو جاز التعبير- على أرض العالم المادي الصلبة،

فإن رؤوسنا- وماركس يؤمن إيمانًا كبيرًا بالرؤوس البشرية- مهمومة بالأفكار أو المُثُل. وفي رأيي، لا يمكن تقييم الماركسية وتأثيرها إلا إذا اعترفنا بتلك الثنائية.

لقد أحب ماركس الحرية، الحرية الحقيقية (لا «حرية» هيجل «الواقعية»). وبقدر ما يتضح لي اتِّباع ماركس تسوية هيجل الشهيرة، تسوية الحرية بالروح، يؤمن بإمكان تحررنا بوصفنا كائنات روحية فقط. وفي الوقت نفسه يعترف عند التطبيق (بوصفه مفكر الممارسة الثنائية) أننا روح ولحم، وأن اللحم- بشكل واقعي فيه الكفاية- هو أساس الثنائية. ذلك هو السبب في انقلابه على هيجل، وقوله بأن هيجل قلب الأمور رأسًا على عقب. ورغم اعتراف ماركس بأن العالَم المادي وضروراته أساسيان، فلا يستشعر أيَّ حب لـ«مملكة الضرورة» التي يطلق عليها مجتمعًا تستعبده حاجاته المادية. فماركس يعتز بالعالم الروحي، بـ«مملكة الحرية»، وبالجانب الروحي في الطبيعة الإنسانية، بقدر ما يفعل أيُّ مسيحي ثنائي. وفي كتاباته توجد آثار نفور وازدراء لما هو مادي. وفيما يلي يتضح أن هذا التفسير لوجهات نظر ماركس تدعمه نصوصٌ من أعماله.

في فقرة من المجلد الثالث من كتابه «رأس المال» يصف ماركس باقتدار شديد الجانبَ المادي في الحياة الاجتماعية، ولا سيما جانبها الاقتصادي المتعلق بالإنتاج والاستهلاك، بأنه توسيع للتفاعل الحيوي الإنساني، أيْ توسيع للتبادل بين المادة والطبيعة لدى الإنسان. فهو ينص بوضوح على أن حريتنا تحددها دومًا ضرورات ذلك التفاعل الحيوي. ويقول إن كل ما يمكن تحقيقه في الاتجاه الذي يجعلنا أكثر تحررًا هو «التحكم العقلاني في ذلك التفاعل الحيوي،.. بأقل إنفاق للطاقة وفي ظل أفضل الظروف حفظًا للكرامة وأنسبها للطبيعة الإنسانية. ولكن مملكة الضرورة تظل قائمة. وفي الجانب الآخر منها- خارجها وما وراءها- يبدأ تطوّر المَلَكات الإنسانية

الذي هو غاية في حد ذاته: مملكة الحرية الحقة. ولا يزدهر هذا التطوّر أو يحدث إلا على أرض مملكة الضرورة، التي تظل منطلقه الأساسي..». وقبل ذلك مباشرة يقول ماركس: «مملكة الحرية لا تبدأ واقعيًا وفعليًا إلا حيث ينتهي العمل الذي تمليه الحاجة وأغراض خارجية، ومن ثَمَّ فهي تكمن بشكل طبيعي تمامًا خارج نطاق الإنتاج المادي الفعلي». ثم يُنْهِي ماركسُ الفقرةَ كلها برسم ملامح استنباط عملي يُظْهِرُ بجلاء أن هدفه الوحيد هو فتح الطريق إلى مملكة حرية غير مادية لكل الناس على حد سواء: «إن تقليص يوم العمل هو الشرط الأساسي الأول».

في رأيي، تقطع تلك الفقرة الشك في ما أسميته ثنائية وجهة نظر ماركس العملية في الحياة. وبالتوافق مع هيجل، يعتقد ماركس أن الحرية هي هدف التطوّر التاريخي. وبالتوافق مع هيجل أيضًا، يحدد ماركس مملكة الحرية بأنها مملكة حياة الإنسان العقلية. لكنه يعترف أننا لسنا كائنات روحية محضة، وأننا لسنا أحرارًا بالكامل، كلّا ولا قادرين حتى على تحقيق الحرية الكاملة، وليس بمستطاعنا- كما هو الحال دومًا- تحرير أنفسنا بالكامل من ضرورات تفاعلنا الحيوي، ومن ثَمَّ من كدْح الإنتاج والعمل. كل ما يمكننا تحقيقه هو تحسين ظروف العمل المُضْنية والمُهِينة، لجعْلها أجدر وأليق بالإنسان، ولتحقيق المساواة بين الناس، والحدّ من العمل والمشقة إلى درجة يكون فيها «كل منَّا حرًا لبعض من الوقت في حياتنا». في ما أعتقد، تلك هي الفكرة الرئيسية لوجهة نظر ماركس في الحياة، وهي فكرة رئيسية أيضًا بقدر ما يبدو لي أنها الأكثر تأثيرًا في معتقداته.

يجب علينا الآن الدمج بين وجهة النظر تلك ونزعة الحتمية المنهجية التي ناقشتُها أعلاه (في الفصل الثالث عشر). فطبقًا لهذا الاعتقاد، التناول العلمي للمجتمع والتنبوء التاريخي العلمي ممكنان فقط بقدر ما يكون المجتمع محددًا بماضيه. ولا يعني ذلك سوى أن العلم لا يتعامل إلا مع

مملكة الضرورة. فإذا أصبح الإنسان حرًا حرية كاملة، فستصل النبوءة التاريخية، ومعها العلم الاجتماعي، إلى نهاية. سيكمن النشاط الروحي «الحُرُّ» في حد ذاته إنْ وُجِدَ، فيما وراء متناول العلم الذي لا بدّ أن يتساءل دومًا عن الأسباب والعوامل والمحدِّدات. ولذا، تتناول العلوم الاجتماعية حياتنا العقلية فقط بقدر ما تتسبب «مملكةُ الضرورة»- أيْ الظروف المادية ولا سيما الاقتصادية لحياتنا وتفاعلنا الحيوي- في أفكارنا ومعتقداتنا أو تحدِّدها أو تقتضيها. الأفكار والمُثُل يمكن تناولها علميًا فقط من خلال الوضع في الحسبان- من ناحية- الشروط المادية التي نشأت بموجبها، أيْ الشروط الاقتصادية لحياة الإنسان التي ابتدعها، ومن ناحية أخرى الشروط المادية التي بموجبها تمَّ استيعابُها وتشرُّبها، أيْ الشروط الاقتصادية للإنسان الذي تبنَّاها. وانطلاقًا من وجهة نظر علمية أو سببية من ثَمَّ، لا بدّ من تناول الأفكار والمُثُل بوصفها «أبنية فوقية أيديولوجية قائمة على أساس الشروط الاقتصادية». يزعم ماركس- خلافًا لهيجل- أن الدليل على التاريخ، وحتى على تاريخ الأفكار، يوجد بالضرورة في تطوّر العلاقات بين الإنسان وبيئته الطبيعية وعالَمه المادي، وهذا يعني: في حياته الاقتصادية لا في حياته الروحية. وذلك هو السبب في وصفنا نزعة ماركس التاريخانية بأنها «نزعة اقتصادية»، في مقابل مثالية هيجل أو سيكولوجية مِلْ. ولكن الوصف سينطوي على إساءة فهم كاملة لو أننا عرَّفنا نزعة ماركس الاقتصادية بنزعة مادية تنتقص من شأن حياة الإنسان العقلية. وقد توصف رؤية ماركس لـ«مملكة الحرية»- أيْ التحرر الجزئي الذي يُنْصِفُ الإنسان من عبودية طبيعته المادية- بأنها مثالية. لو نظرنا إلى الأمر على هذا النحو، ستبدو الرؤية الماركسية للحياة متسقة بما يكفي، وستختفي في ما أعتقد التناقضات والصعوبات الموجودة في رؤيتها المحدِّدة جزئيًا والمتحرِّرة جزئيًا للنشاطات الإنسانية.

2

إن تحميل ما أسميته ثنائية ماركس ونزعته الحتمية العلمية على رؤيته للتاريخ لَهو أمر واضح جلي. فالتاريخ العلمي عند ماركس المتجانس مع العلم الاجتماعي بوصفه كلًّا، سيستكشف القوانين وفقًا لتطوّر التبادل بين المادة والطبيعة لدى الإنسان. ومهمته الرئيسية تفسير تطوّر شروط الإنتاج وشرحها. أما العلاقات الاجتماعية فلا تنطوي على أهمية تاريخية وعلمية إلا بما يتناسب مع الدرجة التي تقترن عندها بعملية الإنتاج التي تؤثر فيها أو ربما تتأثر بها. «فكما يتعيَّن على الإنسان البدائي مصارعة الطبيعة كي يشبع حاجاته ويصون حياته ويجددها بالتكاثر والإنتاج، فكذلك يتعيَّن على الإنسان المتحضر أن يُصارِعَ؛ بل يتعيَّن عليه المصارعة في سائر أشكال المجتمع وفي ظل سائر أنماط الإنتاج الممكنة. فكلما تطوّر الإنسان اتسعت مملكة الضرورة، كذلك يتسع معدل حاجات الإنسان. وفي الوقت نفسه، تتسع قوى الإنتاج التي تلبِّي هذه الحاجات». وبإيجاز، تلك هي رؤية ماركس لتاريخ الإنسان.

يعبِّر إنجلز عن وجهات نظر مماثلة. فالتوسع في أدوات الإنتاج الحديثة يخلق- طبقًا لإنجلز- «للوهلة الأولى.. إمكان تأمين كل فرد في المجتمع.. فالوجود الواقعي ليس وحده.. كافيًا من وجهة نظر مادية، بل.. ضمان.. تطوّر الإنسان وممارسته لقدراته ومَلَكاته المادية والعقلية أيضًا». بذلك، تصبح الحرية ممكنة، أيْ التحرر من الجسد. «عند هذه النقطة.. يفصل الإنسانُ نفسَه في النهاية عن عالم الحيوان، فيترك.. وجوده الحيواني وراء ظهره ويدخل إلى شروط إنسانية حقة». فالإنسان ينزلق إلى الأغلال كلما هيمن عليه الاقتصاد. عند «هيمنة الإنتاج على المنتجين يختفي..، الإنسان.. ويصبح للوهلة الأولى، الواعي بالطبيعة والسيد الحقيقي عليها،

بصيرورته سيدًا على بيئته الاجتماعية.. وقبل ذلك الحين، لن يصنع الإنسانُ نفسُه بوعي كامل تاريخَه.. الذي هو قفزة الإنسانية من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية».

لو قارنَّا مرة أخرى بلْورة ماركس لتاريخانيته بتاريخانية مِلْ، لَوجدنا أن نزعة ماركس الاقتصادية تحل بيسر مشكلة قاتلة في سيكولوجية مِلْ. ويدور في ذهني اعتقاد فظيع- نوعًا ما- ببداية المجتمع الذي يمكن تفسيره بمصطلحات سيكولوجية- وهو اعتقاد وصفتُه بأنه بلْورة سيكولوجية للعقد الاجتماعي. تلك الفكرة لا يوجد ما يوازيها في نظرية ماركس. فإحلال أولوية الاقتصاد محل أولوية السيكولوجيا لا يخلق مشكلة مماثلة، مادام «الاقتصاد» يغطي التفاعل الحيوي لدى الإنسان: تبادل المادة بين الإنسان والطبيعة. وسواء كان هذا التفاعل الحيوي منظمًا من الناحية الاجتماعية، حتى في عصور ما قبل الإنسان، أم اعتمد ذات وقتٍ على الفرد فقط، فالسؤال مفتوح. ليس ثمة مزيد من الفرضيات بشأن وجوب تزامن العلم بالمجتمع مع تاريخ تطوّر الشروط الاقتصادية في المجتمع، وهو ما يطلق عليه ماركس في العادة «شروط الإنتاج».

وقد يُلاحَظُ بين قوسين أن المصطلح الماركسي «الإنتاج» مقصود به استخدامه بالمعنى الواسع، الذي يغطي العملية الاقتصادية بأكملها، متضمنًا التوزيع والاستهلاك. لكن التوزيع والاستهلاك لم يحظيا باهتمام كبير من ماركس والماركسيين. فقد ظل اهتمامهم الغالب والسائد بالإنتاج بمعنى الكلمة الضيق. وذلك مجرد مثال آخر على موقف تاريخي تكويني ساذج، وعلى إيمان بأن العلم لا يتساءل إلا عن الأسباب، فهو حتى في عالم الأشياء التي يصنعها الإنسان يتساءل عن «مَن صنع هذا الشيء؟»، و«ممَّ صنعه؟»، وليس «مَن سيستعمله؟»، و«مِن أجل ماذا صنعه؟».

3

لو انتقلنا الآن إلى نقد «المادية التاريخية» عند ماركس وتقييمها، أو الكثير مما يُقَدَّمُ منها حتى الآن، فسنميز بين جانبين مختلفين. الأول هو النزعة التاريخانية، وهي الادعاء بأن عالَم العلوم الاجتماعية يتزامن [يترابط] مع منهج تاريخي أو تطوّري، ولا سيما مع النبوءة التاريخية. وفيما أعتقد يجب تنحية هذا الادعاء جانبًا. والثاني هو النزعة الاقتصادية (أو «النزعة المادية»)، أيْ الادعاء بأن التنظيم الاقتصادي للمجتمع، تنظيم تبادلنا للمادة والطبيعة، هو الأساس لكل المؤسسات الاجتماعية ولا سيما لتطوّرها التاريخي. وفيما أعتقد يمكن فحص هذا الادعاء شريطة أخذ المصطلح «الأساسي» بمعناه العادي الغامض، دون تعليق أهمية كبرى عليه. وبكلمات أخرى، لا يوجد شك في أن كل الدراسات الاجتماعية على المستوى العملي، سواء كانت مؤسسية أم تاريخية، قد تكون مُجْدية لو وضعت في حسبانها «الشروط الاقتصادية» في المجتمع. وحتى تاريخ علم مجرد كالرياضيات ليس مُستثنَى من ذلك. وبهذا المعنى، تمثل نزعة ماركس الاقتصادية تقدمًا قيِّمًا للغاية في مناهج العلم الاجتماعي.

لكن- كما قلتُ من قبل- يجب ألا نأخذ المصطلح «الأساسي» بجدية زائدة. ومما لا شك فيه أن ماركس نفسه فعل ذلك. فنظرًا إلى تنشئته الهيجلية تأثر ماركس بتفرقة قديمة بين «الواقع» و«المظهر»، وبتفرقة مناظِرة بين «الجوهري» و«العَارِض». وكان التعديل الذي أدخله على هيجل (وكانط) هو مَيْله إلى الفهم من خلال مطابقة «الواقع» بالعالم المادي (بما فيه تفاعل الإنسان الحيوي) ومطابقة «المظهر» بعالم الأفكار أو المُثُل. ولذا، يجب تفسير كل الأفكار والمُثُل باختزالها إلى الواقع الجوهري الكامن، أيْ إلى الشروط الاقتصادية. من المؤكد أن تلك الرؤية الفلسفية ليست أفضل كثيرًا من أيِّ شكل آخر من الجوهرانية. وستؤدي تداعياتها في مجال المنهج إلى

إفراط في التركيز على النزعة الاقتصادية. ورغم أن الأهمية العامة لنزعة ماركس الاقتصادية لا يُبالَغ في تقديرها فمن اليسير جدًا المبالغة في تقدير أهمية الشروط الاقتصادية في أية حالة محددة. إن بعض المعرفة بالشروط الاقتصادية قد أسهم بقدر مُعْتَبَرٍ مثلًا في تاريخ مشكلات الرياضيات، ولكن معرفة مشكلات الرياضيات نفسها هو الأهم لهذا الغرض، فمن الممكن كتابة تاريخ جيد جدًا لمشكلات الرياضيات من دون الرجوع إطلاقًا إلى «خلفيتها الاقتصادية». (ففي رأيي، «الشروط الاقتصادية» أو «العلاقات الاجتماعية» للعلم هي موضوعات يمكن تجاوزها بسهولة، وهي عُرْضَة للسقوط في الابتذال والتفاهة).

ومع ذلك، فليس هذا سوى مثال بسيط على مخاطر الإفراط في التركيز على النزعة الاقتصادية. وفي الأغلب، تُفَسَّرُ بطريقة شاملة بأنها عقيدة يعتمد فيها التطوّرُ الاجتماعي بأكمله على تطوّر الشروط الاقتصادية، ولا سيما على تطوّر أدوات الإنتاج المادية. لكن عقيدة من هذا القبيل غير صحيحة بشكل ملموس. فثمة تفاعل بين الشروط الاقتصادية والأفكار، وليس مجرد اعتماد وحيد الاتجاه من الأفكار على الشروط الاقتصادية. وإنْ أمكننا قوْل شيء، فقد نؤكد أن «أفكارًا» بعينها، تلك الأفكار التي تشكل معرفتنا، أساسية أكثر من المزيد من أدوات الإنتاج المادية المعقدة، كما قد يُنظر إليها من الاعتبار التالي. تَخَيَّلْ أن نظامنا الاقتصادي، بما فيه كل التنظيمات الآلية والاجتماعية، تَهَدَّمَ ذات يوم، لكن بقيت المعرفة التقنية والعلمية محفوظة. في مثل هذه الحالة، من المتصور أنه لن يمر وقت طويل قبل أن يُعَادَ بناؤها (على نطاق أصغر، وبعد كثير من الهلاك جوعًا). لكن تَخَيَّلْ أن «كل المعرفة» التقنية والعلمية هي التي اختفت، بينما بقيت مظاهرها المادية محفوظة. سيكون ذلك بمثابة ما سيحدث لو أن قبيلة بدائية احتلت بلدًا صناعيًا فائق التقدم ولكنه مهجور. سيؤدي ذلك إلى اختفاء كامل لجميع الآثار [البقايا] المادية للحضارة.

من المفارقات أن تاريخ الماركسية نفسه يقدم مثالًا يكذِّب بوضوح تلك النزعة الاقتصادية المبالغ في تقديرها. كانت «فكرة» ماركس «يا عُمَّال العالم اتحدوا!» من أعظم الأفكار ذات الشأن عشية الثورة الروسية، وكان لها تأثيرها في الشروط الاقتصادية. ولكن مع الثورة صار الوضع صعبًا للغاية؛ لأنه بكل بساطة وكما اعترف لينين نفسه، لم يوجد زادٌ من الأفكار البنَّاءة. (انظر الفصل الثالث عشر). ثم كان لدى لينين بعض أفكار جديدة يمكن إجمالها بإيجاز في الشعار الآتي: «الاشتراكية هي ديكتاتورية البروليتاريا، بالإضافة إلى توسُّع كبير في إدخال الآلية الكهربية الأكثر حداثة». وقد صارت تلك الفكرة الجديدة أساس تطوّر غَيَّر الخلفية الاقتصادية والمادية كلها في سُدْسِ العالم. وتمَّ تجاوز ما لا يُحصى من المصاعب المادية أثناء الصراع ضد بقايا هائلة، وتقديم ما لا يُحصى من التضحيات المادية، من أجل تغيير- أو على الأصح بناء- شروط الإنتاج من لا شيء. وكانت القوةُ الدافعة لهذا التطوّر الحماسة لـ«فكرة». يبيِّن هذا المثال أنه في ظروف بعينها قد تُحْدِثُ الأفكارُ ثورةً في الشروط الاقتصادية لبلد، بدلًا من أن تصوغها تلك الشروط أو تصبَّها في قالب. ولو استخدمنا مصطلحات ماركس يمكننا القول بأنه استخف بقوة مملكة الحرية وفُرَصِها في قهر مملكة الضرورة، أو لم يقدِّرها تقديرًا كافيًا.

ومن الأفضل النظر إلى التباين الصارخ بين تطوّر الثورة الروسية ونظرية ماركس الميتافيزيقية عن الواقع الاقتصادي ومظهره الأيديولوجي من خلال الفقرة الآتية، يقول ماركس: «من الضروري دومًا عند النظر إلى ثورات من هذا القبيل التمييز بين ثورة مادية في شروط الإنتاج الاقتصادية تقع ضمن نطاق التحديد العلمي الدقيق، وبين المظاهر القانونية والسياسية والدينية والجمالية أو الفلسفية؛ وبكلمة واحدة الأيديولوجية...». في رؤية ماركس، من العبث توقُّع أن أيَّ تغيُّر مهم يتحقق باستعمال أدوات شرعية أو سياسية؛ فـ«الثورة السياسية» لا تؤدي سوى إلى مجموعة من الحُكَّام يفسحون الطريق

أمام مجموعة أخرى: مجرد استبدال أشخاص يقومون بدور الحكام. تطوّر الجوهر التحتي، الواقع الاقتصادي، هو وحده الذي يُنتج تغيُّرًا جوهريًا أو حقيقيًا: ثورة اشتراكية. فعندما تتحقق واقعيًا ثورة اشتراكية من هذا النوع، تكتسب- عندئذٍ فقط- الثورة السياسية معنى. لكن حتى في تلك الحالة، لن تكون الثورة السياسية سوى تعبير خارجي عن تغيُّر جوهري أو حقيقي حدث من قبل. ووفقًا لتلك النظرية، يؤكد ماركس أن كل ثورة اشتراكية تتطوّر بالطريقة الآتية. تنمو شروط الإنتاج المادية وتنضج حتى تدخل في صراع مع العلاقات الاجتماعية والقانونية، فتتفوق عليها؛ كالملابس التي تتمزق [من ازدياد الحجم]. يقول ماركس: «هكذا يبدأ عصر الثورة الاشتراكية». «ومع التغيُّر في الأساس الاقتصادي، تتحوّل البنية الفوقية الواسعة كلها تقريبًا تحوّلًا سريعًا.. إلى علاقات إنتاج أرقى»، (داخل البنية الفوقية)، «لا تظهر إلى حيِّز الوجود قبل وصول الشروط المادية لوجودها الواقعي إلى النضج داخل رحم المجتمع القديم نفسه». في ضوء هذا التقرير، من المستحيل- في ما أعتقد- تعريف الثورة الروسية بأنها ثورة اشتراكية تنبّأ بها ماركس؛ فلم يكن يوجد أيُّ شَبَهٍ بين ما تنبّأ به وما حدث.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن صديق ماركس، الشاعر هايني H. Heine، فكَّر في تلك الأمور بطريقة جدّ مختلفة، فهو يقول: «انتبهوا أيها الرجال الفخورون بالفعل [بالعمل]، فلستم سوى أدوات غير واعية في أيدي رجال الفكر الذين- غالبًا بانعزالهم الأكثر تواضعًا- قد جهَّزوكم لمهمتكم الحتمية. لقد كان ماكسيميليان روبسبيير[1] Maximilian Robespierre مجرد يد جان جاك روسُّ و Jean–Jacques Rousseau...». (شيء

(1) ماكسيميليان روبسبيير: (1758- 1794)، محام فرنسي وزعيم سياسي، أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة في الثورة الفرنسية والنصيِّر الرئيسي لعهد الإرهاب، وكان متعصبًا لأفكار جان جاك روسُو. ويقال إنه قتل ستة آلاف شخص في ستة أسابيع فقط. وسرعان ما تآمر عليه زملاؤه وأعدموه- (المترجم).

من هذا القبيل ربما يقال بشأن العلاقة بين لينين وماركس). ونحن نرى أن هايني كان- بمصطلحات ماركس- مثاليًا، وأنه طَبَّقَ تفسيره المثالي للتاريخ على الثورة الفرنسية التي كانت أحد أهم الشواهد التي استخدمها ماركس لصالح نزعته الاقتصادية، والتي بدت حقًا مناسبة لتلك العقيدة، لا سيما إذا قارنَّاها بالثورة الروسية. ورغم تلك الهرطقة ظل هايني صديقًا لماركس؛ ففي تلك الأيام السعيدة، كان الطرد [الحرمان] بسبب الهرطقة لا يزال غير مألوف بين مَن حاربوا من أجل المجتمع المفتوح، وكان التسامح لا يزال متسامحًا.

وأرجو ألا يُفَسَّرَ نقدي لمادية ماركس التاريخية بأنه تعبير عن أيٍّ تفضيل لـ«المثالية» الهيجلية على «مادية» ماركس، وإني لَآمل أن يكون قد اتضح تعاطفي مع ماركس في الصراع بين المثالية والمادية. فما أريد إيضاحه أن «التفسير المادي للتاريخ» لدى ماركس، المُقَيَّم بما هو كذلك، يجب ألا يُحمل على محمل الجد؛ فيجب ألا نعتبره أكثر من مجرد اقتراح قيِّم لنا يفيدنا في النظر إلى الأشياء في علاقتها بخلفيتها الاقتصادية.

الفصل السادس عشر

الطبقات

تحتل العبارة الآتية مكانة مهمة بين صياغات ماركس (ولينين أيضًا) المتنوعة لـ«المادية التاريخية»: «تاريخ كل مجتمع قائم حتى الآن هو تاريخ صراع الطبقات». واتجاه العبارة واضح؛ فهي تعني أن التاريخَ مدفوعٌ وأن مصير الإنسان محدد بحرب الطبقات لا بحرب الأمم (خلافًا لوجهات نظر هيجل وأغلبية المؤرخين). وفي التفسير السببي للتطوّرات التاريخية، بما فيها حروب الأمم، تحل المصلحة الطبقية محل المصلحة المزعومة للأمة التي هي في حقيقة أمرها ليست سوى مصلحة الطبقة الحاكمة للأمة. لكن الأهم من ذلك وقبله، يَقدر صراع الطبقات ومصلحة الطبقة على تفسير الظواهر التي لا يسعى التاريخُ التقليدي إلى تفسيرها بوجه عام. ومثالًا على ظاهرة من هذا القبيل لها أهمية كبيرة في النظرية الماركسية هو الاتجاه التاريخي نحو زيادة الإنتاج. فمع أن التاريخ التقليدي قد يسجل مثل هذا الاتجاه بمقولته الأساسية عن القوة العسكرية، فهو غير قادر تمامًا على تفسير تلك الظاهرة. أما المصلحة الطبقية والحرب الطبقية فيمكنهما تفسير تلك الظاهرة تفسيرًا كاملًا، طبقًا لماركس. وفي واقع الحال، جزء مُعْتَبَرٌ من كتاب «رأس المال» مخصص لتحليل النزعة الآلية التي بواسطتها

تكون زيادة الإنتاج ناجمة عن تلك القوى، داخل المرحلة التي يسميها ماركس «الرأسمالية».

كيف ترتبط عقيدة الحرب الطبقية بالعقيدة المؤسساتية التي مُفادها استقلال السوسيولوجيا الذي ناقشتُه أعلاه؟. للوهلة الأولى، يبدو أن هاتين العقيدتين في حالة صراع مفتوح، نظرًا إلى أن الدور الأساسي في عقيدة الحرب الطبقية تلعبه المصلحة الطبقية التي هي «الحافز أو الدافع». لكن لا أعتقد أن هناك أيَّ تضارب خطير في هذا الجانب من نظرية ماركس. وينبغي القول بأنه ما من أحد فهم ماركس، لا سيما إنجازه الكبير ضد النزعة السيكولوجية، إلّا وفهم كيف يمكن توفيقها مع نظرية الصراع الطبقي. لكننا لسنا في حاجة - كما فعل الماركسيون الأجلاف- إلى فرض تفسير المصلحة الطبقية سيكولوجيًا. توجد بضع فقرات في كتابات ماركس يطيب لها قدر من تلك الماركسية الجلفة، لكن ماركس متى استخدم بجدية أيَّ شيء من قبيل المصلحة الطبقية فهو يعني دومًا شيئًا داخل نطاق السوسيولوجيا المستقلة، وليس مقولة سيكولوجية: يعني شيئًا، سياقًا، وليس الحالة الذهنية أو الفكر أو المشاعر حال كونها مهتمة بشيء. إنه ببساطة شيء أو مؤسسة اجتماعية أو سياق اجتماعي يحقق مزيَّة لطبقة ما. إن مصلحة الطبقة لَهي- ببساطة- كل شيء يعزز قوتها أو ازدهارها.

طبقًا لماركس، المصلحة الطبقية بهذا المعنى المؤسَّسي، أو لو جاز لنا القول ربما، بهذا المعنى «الموضوعي»، تقوم بتأثير حاسم في العقول البشرية. ولو استخدمنا الرَّطانة الهيجلية فربما نقول إن المصلحة الموضوعية للطبقة تعيها العقول الذاتية لأفراد الطبقة، فتجعلهم مهتمين طبقيًا وواعين طبقيًا، وتجعلهم يتصرفون بموجب هذا الاهتمام والوعي. المصلحة الطبقية من حيث هي سياق اجتماعي موضوعي أو مؤسَّسي، وتأثيرها في العقول البشرية، يصفها ماركس في مقولته الذائعة التي

اقتبستُها (في بداية الفصل الرابع عشر): «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده؛ بل وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه». ولا نحتاج سوى إلى إضافة ملاحظة إلى تلك المقولة، مُفادها على نحو أدق: المكان الذي يقف فيه الإنسان في المجتمع- سياقه أو وضعه الطبقي- هو الذي يحدِّد وعيَه، طبقًا للماركسية.

لقد أعطى ماركس بعض مؤشرات على الطريقة التي تعمل بها عملية التحديد تلك. وكما تعلَّمنا منه في الفصل السابق، لن يكون بمقدورنا التحرر إلا بقدر تحرير أنفسنا من عملية الإنتاج. لكن ينبغي تعلُّم أننا، في أيِّ مجتمع قائم حتى اليوم، لسنا أحرارًا إلى هذا الحد. فهو يتساءل: كيف يمكننا تحرير أنفسنا من عملية الإنتاج؟، من خلال جعْل آخرين يقومون بالأعمال الوضيعة لنا. وهكذا فنحن مضطرون إلى استخدامهم كأدوات لتحقيق غاياتنا، ويجب علينا أن نحطَّ من شأنهم. فلن يكون بمقدورنا شراء القدر الأكبر من الحرية إلا على حساب استعباد أُناسٍ آخرين، عن طريق تقسيم البشرية إلى «طبقات»، وتفوز الطبقة الحاكمة بالحرية على حساب الطبقة المحكومة، وهي طبقة العبيد. وتنطوي هذه الحقيقة على نتيجة مُفادها أن أفراد الطبقة الحاكمة لا بدّ أن يدفعوا من أجل حريتهم عن طريق نوع جديد من العبودية. فهم «مضطرون» إلى قهر المحكومين ومحاربتهم، لو أرادوا الاحتفاظ بحريتهم ومكانتهم، ومُجبرون على هذا، مادام مَن لا يقوم بهذا لن ينتمي إلى الطبقة الحاكمة. وهكذا، فالحُكَّام محدودون بسياقهم الطبقي، ولا يستطيعون الإفلات من علاقتهم الاجتماعية بالمحكومين، فهم مرتبطون بهم، ماداموا مرتبطين بالتفاعل الحيوي الاجتماعي. ولذا، فالجميع- حُكَّامًا ومحكومين- مُحْتَجَزون في الشبكة ومُجبرون على حرب بعضهم بعضًا. طبقًا لماركس، تلك هي العبودية، وذلك هو التحديد، الذي يجلب الصراع إلى داخل المنهج العلمي والنبوءة

التاريخية العلمية، وهو ما يجعل ممكنًا تناول تاريخ المجتمع تناولًا علميًا، بوصفه تاريخ صراع طبقي. هذه الشبكة الاجتماعية التي تُحْتَجَزُ داخلها الطبقات فتُجْبَرُ على الصراع ضد بعضها البعض [الاحتراب]، هي ما تسمِّيه الماركسيةُ بنيةَ المجتمع الاقتصادية، أو النظام الاجتماعي.

طبقًا لهذه النظرية، تتغير الأنظمة الاجتماعية أو الأنظمة الطبقية بتغيُّر شروط الإنتاج، مادام على هذه الشروط تعتمد الطريقةُ التي يَستغل بها الحكامُ المحكومين ويحاربونهم. وفي كل مرحلة خاصة من التطوّر الاقتصادي يتطابق نظامٌ اجتماعي خاص معها، فهي مرحلة تاريخية تتميز تميزًا أفضل بنظامها الاجتماعي الطبقي؛ ذلك هو السبب في حديثنا عن «الإقطاعية» و«الرأسمالية»، إلخ. يقول ماركس: «المصنع اليدوي يعطيك مجتمعًا فيه السيد الإقطاعي، والمصنع البخاري يعطيك مجتمعًا فيه الرأسمالي الصناعي». فالعلاقات الطبقية التي تُميز النظامَ الاجتماعي مستقلةٌ عن إرادة الإنسان الفرد. ومن ثَمَّ، يشبه النظامُ الاجتماعي آلةً ضخمة احْتُجِزَ فيها الأفراد وطُحِنوا. يقول ماركس: «أثناء الإنتاج الاجتماعي لوسائلهم في الوجود الواقعي، يدخل الناس في علاقات محددة لا مفرَّ منها مستقلة عن إرادتهم. وتتوافق علاقات الإنتاج تلك مع المرحلة الخاصة في تطوّر قوى الإنتاج المادية لديهم. فنظام علاقات الإنتاج هو الذي يشكل بنية المجتمع الاقتصادية»، أيْ النظام الاجتماعي.

ورغم أن هذا النظام الاجتماعي له منطقه الخاص به فهو يشتغل بطريقة عمياء، غير عقلانية. وأولئك المُحْتَجَزون في آلته هم بوجه عام عميان أيضًا، أو هم كذلك تقريبًا. فهم لا يستطيعون توقُّع بعض التداعيات الأهم لأفعالهم. إن رجلًا واحدًا قد يجعل من المستحيل على العديدين الحصول على سلعة متاحة بكميات كبيرة، وقد يشترى قدرًا ضئيلًا فقط ومن ثَمَّ يَحول دون حدوث انخفاض طفيف في السعر عند لحظة حرجة. ولكن

آخر قد يكون في قلبه خير ورحمة فيوزع ثروته، مُسْهِمًا في التقليل من حدة الصراع الطبقي، وبذلك يتسبب في تأخير تحرير المقهورين. ومادام من المستحيل تمامًا توقع التداعيات الاجتماعية الأبعد لأفعالنا، ومادمنا جميعًا مُحْتَجَزين في الشبكة، فلن يكون بمقدورنا بذْل محاولة جادة لمعالجتها أو مواجهتها. ومن الواضح أننا لا يمكننا التأثير فيها من الخارج، ولأننا عميان فلن نستطيع حتى عمل أيِّ خطة لتحسينها من الداخل. الهندسة الاجتماعية مستحيلة، ولذا فالتكنولوجيا الاجتماعية عديمة الفائدة. فنحن لا نفرض مصالحنا على النظام الاجتماعي، بل النظام هو الذي يُجبرنا على أن ننقاد إلى «ما نعتقد» بأنه مصالحنا. وعندئذٍ، يُجبرنا على التصرف وفقًا لمصلحتنا الطبقية. ومن السخف أو العبث إلقاء اللوم على الفرد أو حتى على «الرأسمالي» أو «البرجوازي» الفرد، بسبب اللاعدالة أو لاأخلاقية الشروط الاجتماعية، مادام نظام الشروط هذا هو الذي يُجبر الرأسماليَّ على التصرف كما يفعل. ومن العبث أيضًا التطلع إلى تحسين الظروف بتحسين الناس، فالأصح أن الناس سيكونون أفضل لو أن النظام الذي يعيشون فيه كان أفضل. يقول ماركس في «رأس المال»: «بقدر ما يُشَخْصِنُ رأسُ المال الرأسماليَّ، يلعب دورًا تاريخيًا.. لكن دافعه عند هذا الحد وعلى وجه التحديد ليس الحصول على سلع مفيدة والاستمتاع بها، بل زيادة إنتاج السلع بغرض التبادل» (وتلك مهمته التاريخية الواقعية). «وبكل حماسة المندفع، ينكبُّ الرأسماليُّ على التوسع في القيمة فيدفع العمَّالَ، بلا رحمة، كي ينتجوا من أجل الإنتاج وحده.. فيشترك مع البخيل في الحصول على نصيبه من الألم بسبب اكتناز الثروة. لكن الهوس عند البخيل يَنْتُجُ عند الرأسمالي عن نزعة آلية اجتماعية يصبح فيها مجرد عجلة قيادة.. فالرأسمالية تُخْضِعُ أيَّ فرد رأسمالي للقوانين المحايثة في الإنتاج الرأسمالي، وهي قوانين خارجية قسرية. وبلا هوادة، تجبره المنافسة على توسيع رأسماله من أجل الحفاظ عليه».

طبقًا لماركس، تلك هي الطريقة التي بها يُحَدِّدُ النظامُ الاجتماعي أفعالَ الفرد: الحاكم والمحكوم، الرأسمالي أو البرجوازي والبروليتاري أيضًا. وهذا مثال إيضاحي على ما سُمِّي أعلاه «منطق السياق الاجتماعي». فإلى درجة كبيرة، كل أفعال الرأسمالي هي «مجرد وظيفة للرأسمال الذي بانتفاعه به نَذَرَ نفسَه له بإرادة ووعي» كما يقول ماركس بأسلوبه الهيجلي. لكن هذا يعني أن النظام الاجتماعي يحدِّدُ أفكارَه أيضًا. والأفكار أو التصورات هي «ذرائع» للأفعال إلى حد ما، وهي «نوع» مهم من الفعل الاجتماعي إلى حد ما حين يُعَبَّرُ عنها علنًا، حيث يُسْتَهْدَفُ منها بشكل مباشر التأثير في أفعال أفراد آخرين في المجتمع. ومن ثَمَّ، فبواسطة تحديد الأفكار البشرية، تعي العقولُ الذاتية لأفراد الطبقة النظامَ الاجتماعي، ولا سيما «مصلحتهم الطبقية» (كما قيل من قبل برَطانة هيجلية). ويُعَدُّ الصراع الطبقي وكذلك التنافس بين أفراد الطبقة الواحدة، أدوات يتحقق الوعي من خلالها.

لقد رأينا- طبقًا لماركس- السبب في استحالة الهندسة الاجتماعية ومن ثَمَّ التكنولوجيا الاجتماعية؛ فسلسلة الاعتماد السببية تربطنا بالنظام الاجتماعي، وليس العكس. لكن رغم عدم قدرتنا على تغيير النظام الاجتماعي عندما نريد، فالرأسماليون وكذلك العمال لا بدّ أن يسهموا في تحويله، وفي تحريرنا النهائي من أغلاله. فبقيادة «العمَّال إلى الإنتاج من أجل الإنتاج»، يدفعهم الرأسماليُّ دفعًا إلى «تطوير قوى الإنتاج الاجتماعي، وخلق شروط الإنتاج المادية التي يمكنها وحدها تشكيل الأسس المادية لنمط أعلى من المجتمع مبدؤه الأساسي هو التطوّر الكامل والحر لكل فرد إنساني». وبهذه الطريقة، فحتى أفراد الطبقة الرأسمالية يقومون بدورهم على خشبة التاريخ كي يدعموا المجيء الأخير للاشتراكية.

في ضوء الحُجَج اللاحقة، قد تُضاف هنا ملاحظة لغوية بشأن المصطلحات الماركسية المترجمة عادةً إلى كلمات «الواعي طبقيًا»

و«الوعي الطبقي». فهذه المصطلحات تشير- في المقام الأول- إلى نتيجة العملية التي تم تحليلها أعلاه، وبواسطتها يتحقق الوعي في عقول أفراد الطبقة بالسياق الطبقي الموضوعي (مصلحة الطبقة وكذلك الصراع الطبقي)؛ أو للتعبير عن الفكرة نفسها بلغة أقل اعتمادًا على هيجل: بواسطتها يصبح أفراد طبقة ما واعين بسياقهم الطبقي. فكونهم واعين بالطبقة [طبقيًا] يعرفون لا مكانهم فقط بل مصلحتهم الطبقية الحقيقية أيضًا. ولكن الكلمة الألمانية الأصلية التي يستخدمها ماركس توحي بمعنى يضيع عادةً في الترجمة. فالكلمة مشتقة من- وتلمح إلى- كلمة ألمانية شائعة صارت جزءًا من رَطانة هيجل. ومع أن ترجمة الكلمة حرفيًا ستكون «الواعي بنفسه» فهي حتى في استخدامها الشائع تنطوي على معنى كون «المرء واعيًا بقيمته وقدراته»، أيْ واعيًا بكونه فخورًا بنفسه وواثقًا تمامًا في نفسه، وحتى راضيًا عن نفسه. وعليه، لا يعني المصطلح المترجَم إلى «الواعي بالطبقة [طبقيًا]» في الألمانية ذلك ببساطة، بل يعني «الواثق أو الفخور بطبقته»، والمرتبط بطبقته من خلال الوعي بضرورة التضامن. وهذا هو السبب في أن ماركس والماركسيين يطبقون المصطلح حصرًا على العمال تقريبًا، ولا يطبقونه على «البرجوازيين». البروليتاري الواعي بطبقته هو العامل الذي لا يدرك سياقه الطبقي فحسب بل يفخر بطبقته أيضًا، ويثق تمامًا في المهمة التاريخية المنوطة بطبقته، ويؤمن بأن حربها الصامدة ستأتي بعالم أفضل.

كيف يعرف المرء أن هذا سيحدث؟. لأن كونه واعيًا بطبقته، فلا بد أن يكون ماركسيًا. والنظرية الماركسية نفسها ونبوءتها العلمية بمجيء الاشتراكية هما جزء لا يتجزأ من العملية التاريخية التي بواسطتها «ينبثق في الوعي» السياقُ الطبقيُّ، مؤسِّسًا نفسَه في عقول العمال.

2

يمضي انتقادي لنظرية ماركس في الطبقات بقدر تأكيدها التاريخاني، وفق الخطوط التي تناولتها في الفصل السابق. فالصيغة «كل التاريخ تاريخ صراع طبقي» هي صيغة قيِّمة بوصفها اقتراحًا بوجوب النظر إلى الجزء المهم الذي يقوم به الصراع الطبقي في سياسات السلطة وفي التطوّرات الأخرى أيضًا، هذا الاقتراح هو الأقيم منذ تحليل أفلاطون الرائع للدور الذي يقوم به الصراع الطبقي في تاريخ دول المدينة «اليونانية» الذي نادرًا ما كان يُعْتَدُّ به في عصور لاحقة. لكن مرة أخرى، يجب علينا بطبيعة الحال ألّا نحمل كلمة ماركس «كل» على محمل الجد أيضًا. فليس تاريخُ القضايا الطبقية تاريخَ صراع طبقي دومًا بالمعنى الماركسي، واضعين في الحسبان الدور المهم الذي يلعبه الخلاف أو الشقاق داخل الطبقات نفسها. وفي الواقع، تباعد المصالح داخل كل من طبقتيْ الحُكّام والمحكومين يذهب إلى حد أن نظرية الطبقات عند ماركس تُعَدُّ تبسيطًا زائدًا خَطِرًا، حتى لو اعترفنا بأن القضية بين الأغنياء والفقراء تنطوي على أهمية أساسية دومًا. فأحدُ الموضوعات الكبرى في التاريخ القروسطي الحربُ بين البابوات والأباطرة، التي تُعَدُّ مثالًا على خلاف أو شقاق داخل الطبقة الحاكمة. ومن الافتراء البيِّن تفسيرُ هذا الصراع بأنه صراع بين مستغِل ومستغَل. وبالطبع يمكن للمرء توسيع مفهوم ماركس عن «الطبقة» بحيث يغطي تلك الحالة ومثيلاتها، ويُضَيِّق مفهومَ «التاريخ» حتى تصبح عقيدة ماركس في النهاية مجرد إطناب مسلٍّ تمامًا؛ لكنه سيسلبها أية أهمية.

أحد مخاطر صياغة ماركس أنها لو حُملت على محمل الجد، فستضلل الماركسيين في تفسير الصراعات السياسية بوصفها صراعات بين مستغِلين ومستغَلين (إنْ لم يكن بوصفها محاولات للتغطية على «القضية الحقيقية»، الصراع الطبقي الكامن). ونتيجة لهذا، يوجد ماركسيون، ولا

سيما في ألمانيا، فسَّروا حربًا كالحرب العالمية الأولى بوصفها حربًا بين دول الوسط Central Powers الثورية أو الفقيرة وتحالف بلدان محافظة أو «غنية»، وهو تفسير قد يُستخدم لتبرير أيٍّ عدوان. وذلك مثال واحد فقط على الخطر الكامن في التعميم التاريخاني الواسع لدى ماركس. ومن ناحية أخرى، فمحاولته استخدام ما يُسَمَّى «منطق السياق الطبقي» لتفسير عمل مؤسسات النظام الصناعي يبدو لي جديرًا بالإعجاب رغم مبالغات بعينها وإهمال بعض الجوانب المهمة في السياق؛ جديرًا بالإعجاب بوصفه على الأقل تحليلًا سوسيولوجيًا لتلك المرحلة من النظام الصناعي الذي وضعه ماركس في حسبانه بشكل رئيسي: نظام «الرأسمالية المنفلتة» (كما سأسمِّيها) منذ قرن مضى.

الفصل السابع عشر

النظام الاجتماعي والقانوني

نحن مستعدون الآن للدخول إلى الموضع الأكثر حسمًا- على الأرجح- في تحليلنا، وكذلك في نقدنا للماركسية؛ ألا وهو نظرية ماركس في الدولة ونظريته في عجز جميع السياسات، وهو ما يبدو للبعض يحتمِل التناقض.

1

يمكن عَرْض نظرية ماركس في الدولة بدمج نتائج الفصلين الأخيرين. فالنظام القانوني أو التشريعي السياسي- نظام المؤسسات القانونية التي تفرضها الدولة- فُهِمَ طبقًا لماركس بوصفه إحدى الأبنية الفوقية التي تُقام على قوى الإنتاج الواقعية في النظام الاقتصادي وتُعَبِّر عنها، ويتحدث ماركس في هذا الصدد عن «الأبنية الفوقية السياسية والتشريعية». وبطبيعة الحال، لم يكن هذا هو الطريق الوحيد الذي يصنع به الواقعُ الاقتصادي أو المادي والعلاقات بين الطبقات التي تتطابق معه مظهرًا في عالم الأيديولوجيات والأفكار. وثمة مثال آخر على البنية الفوقية هو النظام الأخلاقي السائد طبقًا لوجهات نظر ماركسية؛ فهذا النظام على عكس

النظام القانوني لا تفرضه سلطة الدولة، بل تُقِرُّه أيديولوجيا خَلَقَتْها الطبقةُ الحاكمة وتسيطر عليها. الفرق هو تقريبًا فرق بين الإقناع والقوة (كما كان سيقول أفلاطون)، والدولة- النظام القانوني أو السياسي- هي التي تستخدم القوة. فهي كما يقول إنجلز «قوة قمعية خاصة» من أجل إجبار المحكومين بواسطة الحاكمين. يقول «البيان الشيوعي» The Manifesto Communist: «السلطة السياسية المُسَمَّاة بشكل لائق هي قوة طبقة واحدة مُنَظَّمة من أجل قهر الطبقات الأخرى». ويقدم لينين وصفًا مماثلًا: «طبقًا لماركس، الدولة هي لسان حال السيطرة الطبقية، جهاز لقهر طبقة بواسطة أخرى، هدفُها خَلْقُ «نظام» يشرِّع لهذا القهر ويُديمه...». الدولة بإيجاز هي مجرد جزء من آليةٍ تُواصِلُ من خلالها الطبقةُ الحاكمة صراعَها.

وقبل الشروع في تطوير عواقب تلك الرؤية للدولة يمكن الإشارة إلى أنها نظرية جوهرانية جزئيًا ومؤسساتية جزئيًا. فهي مؤسساتية بقدر ما يحاول ماركس تأكيد ما تنطوي عليه المؤسسات القانونية من أدوار عملية في الحياة الاجتماعية. لكنها جوهرانية بقدر عدم اهتمام ماركس بالبحث في تنوع الأهداف التي من المحتمل أن تقوم بها تلك المؤسسات (أو المخصصة للقيام بها)، ناهيك عن ضرورة وجود إصلاحات مؤسسية لجعْل الدولة تحقق تلك الأهداف التي أرادها ماركس نفسه. بدلًا من إعلان ماركس مطالبه أو مقترحاته بشأن الأدوار التي يريدها من الدولة، أو المؤسسات القانونية أو الحكومة، يتساءل: «ما الدولة؟»؛ بمعنى أنه يحاول استكشاف الوظيفة «الجوهرانية» للمؤسسات القانونية. وقد اتضح من قبل أن سؤالًا جوهرانيًا نمطيًا من هذا القبيل لا يمكن الإجابة عنه بطريقة مُرْضية؛ ولكنه يتماشى دون ريب مع مدخل ماركس الجوهراني والميتافيزيقي الذي يفسِّر مجالَ الأفكار والقواعد بأنها مظهر واقع اقتصادي.

ما النتائج المترتبة على نظرية الدولة تلك؟. النتيجة الأهم هي أن كل

السياسات وكل المؤسسات القانونية والسياسية، وكذلك كل الصراعات السياسية، ليس لها الأهمية الأولى. «السياسات عاجزة»، فهي لا يمكنها تغيير الواقع الاقتصادي تغييرًا حاسمًا. والمهمةُ الرئيسية إنْ لم تكن الوحيدة لأيٍّ نشاط سياسي مستنير فَهْمُ أن التغيرات [التعديلات] في العباءة السياسية التشريعية تُجَارِي التغيرات في الواقع الاجتماعي، أيْ في وسائل الإنتاج والعلاقات بين الطبقات. وبهذه الطريقة فمصاعب من هذا القبيل لا بدّ أن تنشأ لو أمكن تجنب السياسات المتخلفة عن تلك التطوّرات. أو بكلمات أخرى، التطوّرات السياسية هي إما سطحية غير مشروطة بالواقع الأعمق في النظام الاجتماعي حيث يُحكم عليها في تلك الحالة بأنها غير مهمة، ولا يمكن أن تقدم مساعدة حقيقية للمقهورين والمستغَلين؛ وإما أنها تعبِّر عن تغيُّر في الخلفية الاقتصادية والسياق الطبقي، وفي هذه الحالة تكون لها سمة الفورانات البركانية، والثورات الكاملة التي يمكن توقعها- لأنها تنشأ عن النظام الاجتماعي- والتي قد تُخَفِّفُ شراسُتها بعدم مقاومة القوى الفائرة التي لا يتسبب فيها فعل سياسي ولا يقمعها.

تبيِّن تلك العواقب- مرة أخرى- وحدة نظام فكر ماركس التاريخاني. وعلى اعتبار أن بعض الحركات قد فعلت كما فعلت الماركسية فنبَّهت إلى الاهتمام بالفعل السياسي، فإن نظرية العجز الأساسي في السياسات تنطوي على تناقض إلى حد ما. (ويقابل الماركسيون تلك الملاحظة بإحدى حجتين. الأولى هي أنه في النظرية المشروحة بالتفصيل، الفعل السياسي له وظيفته؛ فحتى لو لم تؤدِّ أفعال حزب العمال إلى تحسين ظروف الجماهير المستغَلة فستوقظ معركتُه الوعيَ الطبقي ومن ثَمَّ تُجَهِّزُ للثورة. وستكون تلك هي حُجَّة الجناح الراديكالي. أما الحجّة الأخرى التي يستخدمها الجناح المعتدل، فتؤكد أنه توجد فترات تاريخية يكون فيها الفعل السياسي مفيدًا بشكل مباشر، وهي على وجه التحديد فترات

تكون فيها الطبقتان المتعارضتان في حالة توازن تقريبي. في فترات من هذا القبيل، يكون الجهد والطاقة السياسيان حاسمين في تحقيق تحسينات مهمة فعلًا للعمال. ومن الواضح أن هذه الحُجَّة الثانية تضحِّي ببعض المواقف الأساسية في النظرية، لكن دون إدراك ذلك، ومن ثَمَّ دون الذهاب إلى جذر المسألة).

من المهم ملاحظة أنه طبقًا للنظرية الماركسية، لا يرتكب حزب العمال أية أخطاء سياسية ذات بالٍ، مادام الحزب يستمر في لعب دوره المسنَد إليه بالإلحاح على مطالبات العمال بقوة، ولأن الأخطاء السياسية لا تؤثر ماديًا في السياق الطبقي الواقعي ولا حتى في الواقع الاقتصادي الذي يعتمد عليه كل شيء آخر في نهاية المطاف.

نتيجة أخرى مهمة من نتائج النظرية هي- من حيث المبدأ- أن كل حكومة- وإنْ كانت ديمقراطية- هي ديكتاتورية تمارسها الطبقة الحاكمة على المحكومين. يقول «البيان الشيوعي»: «.. الدولة الحديثة ليست إلا لجنة لإدارة الشؤون الاقتصادية للطبقة البرجوازية بأسرها..». فما نُسَمِّيه ديمقراطية طبقًا لتلك النظرية ليس سوى شكل من ديكتاتورية الطبقة التي حدث أنْ كانت الأنسب في سياق تاريخي بعينه. (ولا تتوافق هذه العقيدة بشكل تام مع نظرية توازن الطبقات لدى الجناح المعتدل المذكورة أعلاه). فكما أن الدولة في ظل الرأسمالية هي ديكتاتورية البرجوازية، فبعد الثورة الاشتراكية ستكون الدولة ديكتاتورية البروليتاريا في المقام الأول. لكن هذه الدولة البروليتارية لا بدّ أن تفقد دورها بمجرد اندحار مقاومة البرجوازية القديمة لها. ولأن الثورة البروليتارية تؤدي إلى مجتمع أحادي الطبقة ومن ثَمَّ إلى مجتمع بلا طبقات، فلا يمكن أن توجد ديكتاتورية طبقية. وعليه، فالدولة المحرومة من أيِّ دور يجب أن تختفي. وكما يقول إنجلز عن الدولة: «ستجفُّ وتذوي» [تتلاشى].

2

إني بعيد كل البعد عن الدفاع عن نظرية ماركس في الدولة. فنظريته في عجز جميع السياسات، وعلى الأخص رؤيته للديمقراطية، تبدو لي ليست أخطاء فقط بل أخطاء قاتلة. لكن يجب الاعتراف بأن وراء هذه النظريات القاتمة وكذلك البارعة، تجربة قاتمة وكئيبة. ففي رأيي، رغم إخفاق ماركس في فهم المستقبل الذي أراد متلهِّفًا التنبوء به، يبدو لي أن نظرياته المغلوطة دليل على استبصاره السوسيولوجي بظروف عصره، ونزعته الإنسانية الغلّابة وحسِّه بالعدالة.

نظرية ماركس في الدولة، رغم تجريدها وطابعها الفلسفي، تقدِّم بلا شك تفسيرًا مستنيرًا لمرحلته التاريخية. فهي تمثل على الأقل رؤية متماسكة لما يُسَمَّى «الثورة الصناعية» التي تطوّرت بشكل رئيسي في البداية بوصفها ثورة في «أدوات الإنتاج المادية»، أيْ ثورة في الآلات ستؤدي لاحقًا إلى تحوّل في بنية المجتمع الطبقية، ومن ثَمَّ إلى نظام اجتماعي جديد، ولن تأتي الثورات السياسية والتحوّلات الأخرى في النظام القانوني سوى بوصفها خطوة ثالثة. وحتى رغم أن هذا التفسير الماركسي لـ«صعود الرأسمالية» طَعَنَ عليه مؤرِّخون استطاعوا تعرية بعض أسسه الأيديولوجية عميقة البهتان (التي ربما لم يكن مؤكدًا تمامًا أن ماركس وضعها، فهي مدمِّرة لنظريته)؛ فثمة بعض الشك في قيمة التفسير الماركسي بوصفه أول تقييم تقريبي، وفي الفائدة التي يجنيها خلفاؤه في هذا المجال. وحتى رغم بعض التطوّرات التي درسها ماركس والتي غَذَّتْها عن عمدٍ إجراءات تشريعية، وهي ممكنة فحسب من خلال التدبير التشريعي (كما يقول ماركس نفسه)، فقد كان هو مَن ناقش للمرة الأولى تأثير التطوّرات الاقتصادية والمصالح الاقتصادية في عملية التشريع، ووظيفة التدابير التشريعية بوصفها أسلحة في الصراع الطبقي، ولا سيما بوصفها وسائل لخلق «فائض السكان» والبروليتاريا الصناعية.

يتضح من فقرات عديدة عند ماركس أن تلك الملاحظات تدعم اعتقاده بأن النظام السياسي التشريعي هو مجرد «بنية فوقية» قائمة على الاجتماعي؛ أيْ على النظام الاقتصادي، وهي نظرية رغم أن التجربة اللاحقة دحضتها تمامًا فلا تزال مهمة بل تنطوي أيضًا- فيما أفترض- على قدر من الحقيقة.

ولم تكن وجهات نظر ماركس العامة بشأن العلاقات بين النظام الاقتصادي والسياسي هي التي تأثرت وحدها بتجربته التاريخية؛ فوجهات نظره عن الليبرالية والديمقراطية اللتين لم يَعتبرهما سوى حجاب [ستار] لديكتاتورية البرجوازية، قدَّمت تفسيرًا للسياق الاجتماعي في عصره بدا مناسبًا تمامًا، وتؤكده تجربة كئيبة إنْ جاز التعبير. لقد عاش ماركس ولا سيما في سنوات شبابه في فترة استغلال وقح شديد الوحشية. وكان يدافع عن هذا الاستغلال الوقح المتوحش دفاعًا كليًا مستميتًا مدافعون يتلمسون مبدأ الحرية الإنسانية وحق الإنسان في تحديد مصيره ودخوله بإرادة حرة في أيِّ تعاقد يراه مواتيًا لمصالحه.

وباستخدام شعار «التنافس الحر والمتساوي للجميع»، قاومت الرأسمالية المنفلتة في تلك المرحلة- بنجاح- أية تشريعات للعمل حتى عام 1933، كما قاومت تنفيذها عمليًا لبضعة أعوام أخرى. وكانت النتيجة حياة تعاسة وبؤس لا يمكن تصورها في أيامنا الحالية. وبصفة خاصة، أدى استغلال النساء والأطفال إلى معاناة لا تُصَدَّقُ. وثمة مثالان هنا أقتبسهما من كتاب ماركس «رأس المال»: «ويليام وود William Wood طفل عمره تسع سنوات، كان عمره سبع سنوات وعشرة أشهر عندما بدأ في العمل.. يأتي إلى العمل كل يوم من أيام الأسبوع في تمام السادسة صباحًا، ويغادره في التاسعة مساءً..». «خمس عشرة ساعة من العمل يقوم بها طفل عمره سبع سنوات!»، بهذه العبارة يصرخ تقرير رسمي صادر عن لجنة عمالة الأطفال عام 1863، وثمة أطفال آخرون مضطرون إلى أن يبدؤوا العمل في

الرابعة صباحًا، أو العمل طول الليل حتى السادسة صباحًا، وكان من المعتاد لأطفال في سن السادسة من العمر أن يعملوا يوميًا لمدة خمس عشرة ساعة». ماري آن ووكلي Mary Anne Walkley تعمل بلا توقف مع ستين من الفتيات الأخريات ثلاثون منهن في غرفة واحدة.. الطبيب كيز Keys، استُدعي متأخرًا جدًا كي يدلي بشهادته أمام الطبيب الشرعي في المحكمة، ومُفادها أن «ماري آن ووكلي ماتت بسبب ساعات العمل الطويلة في ورشة مكتظة..». ورغبةً منها في إعطاء هذا الرجل المهذَّب محاضرة في الأخلاق الحميدة، وجَّهت المحكمةُ الطبيبَ الشرعي إلى إصدار تقرير طبي مُفاده أن «المتوفاة ماتت بالسكتة القلبية، لكن يُخشى أنَّ ما قد عجَّل بوفاتها الإرهاق في ورشة مكتظة». كانت تلك هي ظروف الطبقة العاملة حتى عام 1863، عندما كان ماركس يكتب «رأس المال»؛ فقد كان احتجاجه الملتاع على هذه الجرائم، التي كان يُتَساهَلُ بشأنها، بل وحتى يُدَافَعُ عنها أحيانًا، ليس من قبل اقتصاديين محترفين فقط بل من قبل رجال الكنيسة أيضًا- سيؤمِّن له إلى الأبد مكانًا بين محرِّري البشرية.

في ضوء تجارب من هذا القبيل، لن نندهش من عدم تفكير ماركس بجدية في الليبرالية، ومن أنه لم يَرَ في الديمقراطية البرلمانية سوى ديكتاتورية برجوازية مُتَسَتِّرَة. فكان من اليسير عليه تفسير تلك الوقائع بوصفها داعمة لتحليله العلاقة بين النظام القانوني والاجتماعي. طبقًا للنظام القانوني، تأسَّست المساواة والحرية على الأقل بشكل تقريبي. ولكن ما الذي فعله ذلك أو عَنَاه في الواقع!. وحقًا، يجب ألا نلوم ماركس لإصراره على أن الحقائق الاقتصادية وحدها هي «الواقعية» [الحقيقية] وأن النظام القانوني هو مجرد بنية فوقية، معطف لهذا الواقع، وأداة للسيطرة الطبقية.

لقد تطوّر التعارض بين النظام القانوني والاجتماعي بشكل أوضح في «رأس المال». ففي أحد أجزائه النظرية (وسأتناوله بصورة أَوْفَى في

الفصل العشرين)، يدخل ماركس إلى تحليل النظام الاقتصادي الرأسمالي باستخدام فرضية مثالية مبسطة؛ ألا وهي أن النظام القانوني كامل من جميع نواحيه. فمن المفروض أن الحرية والمساواة أمام القانون والعدالة مضمونة لكل شخص. فلا توجد طبقات مفضَّلة [ولها امتياز] أمام القانون. وقبل كل هذا، يَفترض ماركس أنه حتى في المجال الاقتصادي لا يوجد أيُّ نوع من «السرقة أو النهب»، ويفترض أن «سعرًا عادلًا» يُدْفَعُ لكل السلع، بما فيها قوة العمل التي يبيعها العاملُ للرأسمالي في سوق العمل. السعر لكل تلك السلع سعر «عادل»، بمعنى أن كل السلع تُشْتَرَى وتُبَاعُ بالتناسب مع معدَّل قيمة العمل المطلوبة لإنتاجها (أو مستخدمين مصطلحات ماركس، تُشْتَرَى وتُبَاعُ طبقًا لـ«قيمتها» الحقيقية). وبطبيعة الحال، يعرف ماركس أن كلَّ هذا تبسيطٌ زائد؛ فهو يرى أن العمال لم يُعامَلوا أبدًا بالعدل والإنصاف. وبكلمات أخرى، العمال مخدوعون في العادة. لكنه دفاعًا عن تلك الفرضيات المثالية، يحاول إيضاح أنه حتى في ظل نظام قانوني ممتاز، سيقوم النظام الاقتصادي بوظيفته على نحو لن يتيح للعمال الاستمتاع بحريتهم. فرغم كل هذه «العدالة» لن يكون العمال في وضع أفضل كثيرًا من وضع العبيد. فالعمال إذا كانوا فقراء فليس بمقدورهم سوى بيع أنفسهم وزوجاتهم وأطفالهم في سوق العمل، بالقدر الضروري لإعادة إنتاج قوة عملهم. وهذا يعني أنه بالنظر إلى كل قوة عملهم، لن يحصلوا سوى على أفقر وسائل العيش. ويبيِّن ذلك أن الاستغلال ليس مجرد نهب أو سرقة. ولن يمكن التخلص منه بوسائل قانونية فقط. (فنقد برودون Proudhon[1] ومُفاده أن «المِلْكية سرقة» شديد السطحية).

---

(1) بيير جوزيف برودون: Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)، اشتراكي فرنسي، عُرِفَ بنزوعه إلى الأناركية، وكان هو أول مَن استحدث تلك اللفظة في المعجم السياسي. شَجب المِلْكية الخاصة بوصفها وسيلة لاستغلال الطبقة الكادحة- (المترجم).

وعلى هذا، اضطرَّ ماركس إلى القول بأن العمال ليس بمقدورهم التطلع إلى تحسين النظام القانوني الذي يعطي الغنيَّ والفقيرَ على السواء حريةَ النوم على مقاعد المتنزهات، والذي يهددهما على السواء بالعقوبة على محاولة العيش «دون وسائل إعاشة واضحة». بتلك الطريقة، توصَّل ماركس إلى ما يُعتبر (بلغة هيجلية) تمييزًا بين الحرية «الرسمية» و«المادية». ورغم أن ماركس لم يَعتبر الحرية الرسمية أو القانونية متدنِّية، فهي لا تكفي أبدًا لتأمين الحرية التي رآها ماركس الهدفَ من تطوّر البشرية التاريخي. فالمهم هو الحرية الواقعية أيْ الاقتصادية أو المادية. ولن تتحقق هذه الحرية إلا بالتحرير المتساوي من الكدح والعمل. وطبقًا لهذا التحرير: «تقليص يوم العمل هو الشرط الأساسي الأول».

3

ما الذي يتعيَّن علينا قوله عن تحليل ماركس؟. هل نعتقد بأن السياسات أو إطار المؤسسات القانونية عاجزة في جوهرها عن علاج حالة من هذا القبيل، وأن ثورة اشتراكية كاملة الأوصاف وتغييرًا كاملًا لـ«النظام الاجتماعي»، هما وحدهما اللذان يقدمان عونًا؟. أم هل نعتقد أن المدافعين عن نظام «رأسمالية» منفلتة يؤكدون (بحق، في ما أعتقد) أن فائدة عظيمة يمكن جَنْيُها من آلية الأسواق الحرة، وأن سوق العمل الحر سيحقق فوائد عظمى لكل الناس حقًّا؟.

أعتقد أن اللاعدالة واللاإنسانية في «النظام الرأسمالي» المنفلت الذي وصفه ماركس لا يمكن التشكيك فيهما، ولكن يمكن تفسيرهما بما أسميناه في فصل سابق «مفارقة الحرية». فكما رأينا، ستَهزم الحرية نفسَها إذا كانت غير محدودة. وتعني الحرية اللامحدودة أن الإنسان القوي حُرٌّ في الضغط على آخر ضعيف فيسلبه حريته. وهذا هو السبب في مطالبتنا

بأن الدولة ينبغي أن تحدَّ من الحرية إلى مدى معين، بحيث تكون حرية كل شخص محمية بالقانون. وينبغي ألا يكون أحد تحت «رحمة» آخرين، بل الجميع لهم «حق» في أن تحميهم الدولة.

وأعتقد أن تلك الاعتبارات- ويُقْصَدُ منها في الأصل أن تُطبَّق على عالَم القوة الغاشمة والتخويف المادي أو الإرهاب- لا بدّ أن تُطبَّق على العالَم الاقتصادي أيضًا. فحتى لو حَمَت الدولةُ مواطنيها من تعرضهم للقسوة الناجمة عن العنف الجسدي (كما هو حاصل من حيث المبدأ في ظل نظام الرأسمالية المنفلتة)، فلن تتحقق أهدافنا بسبب عجزها عن حماية مواطنيها من إساءة استعمال القوة الاقتصادية. وفي هذه الحالة، لا يزال القوي اقتصاديًا حُرًّا في الضغط على الضعيف اقتصاديًا وسلْبه حريته. في ظل تلك الظروف تَهزم الحريةُ الاقتصادية غير المحدودة نفسَها بنفسها كالحرية الجسدية غير المحدودة سواء بسواء، فتقترب القوة الاقتصادية في خطرها من خطر العنف الجسدي؛ لأن مَن يمتلكون فائض المواد الغذائية يُجْبِرون مَن يتضوَّرون جوعًا على تقبل العبودية «بحُرِّية» من دون استخدام عنف. وعلى افتراض أن الدولة تحدد أنشطتها بإخماد العنف (وحماية المِلْكية)، فالأقلية القوية اقتصاديًا تستغِل بتلك الطريقة أغلبيةَ مَن هم ضعفاء اقتصاديًا.

إذا كان هذا التحليل صحيحًا، فستتضح طبيعة العلاج. يجب أن يكون العلاج «سياسيًا»، يماثل العلاج الذي نستعمله ضد العنف الجسدي. يجب علينا بناء المؤسسات الاجتماعية، بإلزامٍ من سلطة الدولة، لحماية الضعفاء اقتصاديًا من الأقوياء اقتصاديًا. يتعيَّن على الدولة التأكد من عدم اضطرار أحد- أيًا كان- إلى الدخول في هيئة جائرة خوفًا من الموت جوعًا أو العوز الاقتصادي.

وبطبيعة الحال، يعني ذلك ضرورة التخلي عن مبدأ عدم التدخل، وهو

مبدأ النظام الاقتصادي المنفلت، لو أردنا صيانة الحرية، أيْ يجب علينا المطالبة بأن يحلَّ تدخُّلٌ اقتصادي مخَطَّط من الدولة محلَّ سياسة الحرية الاقتصادية غير المحدودة. يجب المطالبة بأن تفسح «الرأسمالية» المنفلتة المجال لـ«سياسة التدخل الاقتصادية». وهذا هو ما يحدث على وجه التحديد. فالنظام الاقتصادي الذي وصفه ماركس وانتقده لم يعد موجودًا. لقد استُبدل به، ليس نظامًا تبدأ معه الدولة في فقْد وظيفتها وأدوارها ومن ثَمَّ «تضمحل وتذوي» [تتلاشى]، بل أنظمة تدخُّلية متنوعة، تمتد فيها وظائف الدولة في الحياة الاقتصادية إلى أبعد من حماية المِلْكية والتعاقدات الحُرَّة. (سأناقش هذا التطوّر في فصول تالية).

4

أريد وصف النقطة التي توصلنا إليها هنا بأنها النقطة الأكثر مركزية في تحليلنا. فمن هنا فقط يمكننا البدء في إدراك أهمية الصدام بين النزعة التاريخانية والهندسة الاجتماعية، وتأثير ذلك في السياسة العامة لأصدقاء [مُحِبِّي] المجتمع المفتوح.

تزعم الماركسية أنها أكثر من عِلْم، وأنها تقدم أكثر من نبوءة تاريخية. فهي تدَّعي أنها أساس الفعل السياسي العملي، وتنتقد المجتمع القائم، فتفتح الطريق إلى عالم أفضل. لكن طبقًا لنظرية ماركس، لا يمكننا متى أردنا تغيير الواقع الاقتصادي بإصلاحات قانونية مثلًا. فما تفعله السياسات لا يزيد عن «تقصير آلام المخاض وتخفيفها». وهذا في ما أعتقد برنامج سياسي فقير للغاية، وينجم فقرُه عن موقع الدرجة الثالثة الذي يُعْزَى إلى السلطة السياسية في تراتبية السلطات. فوفقًا لماركس، تكمن السلطة الحقيقية في تطوّر الآلات، ثم يليها في الأهمية نظامُ العلاقات الطبقية الاقتصادية، أما التأثير الأقل أهمية فهو للسياسات.

لكن الرؤية المقابلة مباشرة مضمَّنة في الموقف الذي توصَّلنا إليه في تحليلنا. وهي تَعتبر السلطة السياسية سلطة أساسية. انطلاقًا من هذه الرؤية، يمكن السيطرة على القوة الاقتصادية. وهذا يعني توسعًا غير محدود في مجال النشاطات السياسية. ويمكننا التساؤل عمَّا إذا أردنا تحقيق ذلك وكيفية تحقيقه. مثلًا، بمقدورنا تنمية برنامج سياسي عقلاني لحماية الضعفاء اقتصاديًا. نستطيع عمل قوانين تَحُدُّ من الاستغلال. يمكننا تقليص يوم العمل، بل يمكننا عمل أكثر من هذا بكثير. فبموجب القانون، نستطيع التأمين على العمال (والأفضل، كل المواطنين) ضد العجز والبطالة والشيخوخة. وبهذه الطريقة، نقضي على صور الاستغلال القائم على وضع اقتصادي بائس لعاملٍ يُذعن لأيٍّ شيء كي لا يموت جوعًا. وعندما نكون قادرين بموجب القانون على ضمان سبل العيش لكل مَن يريد العمل، ولا يوجد سبب يمنعنا من تحقيق ذلك، فستكتمل تقريبًا حماية حرية المواطن من الخوف الاقتصادي والترهيب الاقتصادي. ومن وجهة النظر تلك، السلطة السياسية هي مفتاح الحماية الاقتصادية. السلطة السياسية وسيادتها هي كل شيء. ويجب ألا يُسمح لقوة اقتصادية بالهيمنة على السلطة السياسية، وإذا لزم الأمر فلا بد من محاربتها وإخضاعها لهيمنة السلطة السياسية.

وترتيبًا على هذا، نستطيع القول بأن موقف ماركس الذي يحطُّ [يقلل] من شأن السلطة السياسية لا يعني مجرد تجاهله تطوير نظرية الوسائل المحتملة الأهم لتحسين حياة الكثير من الضعفاء اقتصاديًا فقط، بل يعني تجاهله الخطر المحتمل الأعظم على الحرية الإنسانية أيضًا. فرؤيته الساذجة القائلة بأن سلطة الدولة في المجتمع اللاطبقي ستفقد وظيفتها و«تضمحل» [تتلاشى]، تكشف بوضوح شديد عن عدم إدراكه مفارقة الحرية، وعدم فهمه الوظيفة التي تنجزها سلطة الدولة، وينبغي عليها

إنجازها، في خدمة الحرية والإنسانية. (والحق أن رؤية ماركس تلك، تقف شاهدًا على أنه كان في نهاية المطاف فردانيًا رغم لجوئه الجَمْعِيٍّ إلى الوعي الطبقي). بهذه الطريقة، تناظِر الرؤيةُ الماركسية الاعتقادَ الليبرالي بأن كل ما تحتاج إليه هو «تكافؤ الفرص». فنحن بلا ريب نحتاج ذلك، لكنه ليس كافيًا؛ لأنه لا يحمي مَن هم أقل موهبة أو أقل حظًا من أن يصيروا موضوعات استغلال لمَن هم أكثر موهبة أو حظًا.

والأكثر من هذا، من وجهة نظر الرؤية التي توصلنا إليها، ما يصفه الماركسيون استخفافًا بأنه «مجرد حرية رسمية» يصبح هو أساس كل شيء آخر. «مجرد الحرية الرسمية» تلك، أيْ الديمقراطية- حق الشعب في الحكم وإقالة الحكومة- هي الوسيلة الوحيدة المعروفة التي من خلالها نحاول حماية أنفسنا ضد إساءة استخدام السلطة السياسية: مراقبة الحكام بواسطة المحكومين. ومادامت السلطة السياسية يمكنها السيطرة على القوة الاقتصادية، فالديمقراطية السياسية هي أيضًا الأداة الوحيدة لسيطرة المحكومين على القوة الاقتصادية. فمن دون رقابة ديمقراطية لن يوجد سبب معقول يفسِّر عدم استخدام أية حكومة لسلطتها السياسية والاقتصادية في أغراض جدّ مختلفة عن حماية حرية مواطنيها.

5

ذلك هو الدور الأساسي لـ«الحرية الرسمية» الذي تجاهله الماركسيون ممن اعتقدوا أن الديمقراطية الرسمية ليست كافية فأرادوا استكمالها بما يطلقون عليه في العادة «الديمقراطية الاقتصادية»؛ وهي عبارة غامضة وسطحية تمامًا تُعَتِّمُ على أن «مجرد الحرية الرسمية» هي الضمان الوحيد لسياسة اقتصادية ديمقراطية.

اكتشف ماركس أهمية القوة الاقتصادية، ومن المفهوم أنه كان يبالغ في

مكانتها. لقد رأى ماركس والماركسيون القوة الاقتصادية تتخلل كل شيء. وتدور حُجَّتهم على النحو الآتي: مَن يملك المال يملك القوة؛ لأنه عند الضرورة بمقدوره شراء السلاح وحتى رجال العصابات. لكنها حُجَّة بها دَوَرٌ. ففي واقع الأمر، تنطوي الحجّة على تسليم بأن مَن يملك السلاح يملك القوة. ولو أدرك مالك البندقية هذا، فقد لا يمر وقت طويل حتى يملك البندقية والمال. ففي ظل الرأسمالية المنفلتة تنطبق حجّة ماركس إلى حد ما؛ لأن القاعدة التي تُطَوِّرُ المؤسسات للتحكم في السلاح ورجال العصابات وليس في قوة المال، من المحتمل أن تأتي بتأثير هذه القوة. وفي دولة من هذا النوع، تصل عصابات الثروة إلى الحكم. لكن ماركس نفسه- كما أعتقد- سيكون أول مَن يعترف بأن هذا ليس صحيحًا في كل الدول، وأنه وُجِدَتْ مراحل في التاريخ استند فيها الاستغلال والنهب استنادًا مباشرًا إلى سلطة القبضة القوية. أما اليوم فسيقل دعم تلك الرؤية الساذجة التي مُفادها أن «تقدم التاريخ» يضع مرة واحدة وإلى الأبد نهايةً لتلك الطرق الأكثر مباشرة في استغلال الناس، وأنه بمجرد تَحَقُّقِ الحرية الرسمية يستحيل علينا الوقوع مرة أخرى تحت سيطرة صور استغلال بدائية من هذا النوع.

تكفي تلك الاعتبارات لدحض العقيدة الدوجمائية القائلة بأن القوة الاقتصادية هي الأكثر جوهرية من القوة المادية، أو قوة الدولة. لكن ثمة اعتبارات أخرى أيضًا. فكما أكد كتَّاب مختلفون بشكل سليم (مِن بينهم برتراند رَسِلْ وولتر ليبمان)، تدخُّل الدولة الفعَّال- حماية المِلْكية مسنودة بعقوبات مادية بموجب القانون- يجعل من الثروة مصدرًا محتملًا للقوة؛ لأنه من دون هذا التدخل سيفقد الرجل عمَّا قريب ثروته. ولذا، تعتمد القوة الاقتصادية كليًا على السلطة السياسية والمادية. ويعطي رَسِلْ أمثلة تاريخية توضح اعتمادية [عدم استقلال] الثروة بل وأحيانًا عجزها، يقول رَسِلْ:

«القوة الاقتصادية داخل الدولة رغم أنها مستمدَّة في النهاية من القانون والرأي العام تكتسب بسهولة استقلالًا معينًا. فيمكنها التأثير في القانون عن طريق الفساد، وفي الرأي العام عن طريق الدعاية. يمكنها أن تضع السياسيين تحت إلزامات تصطدم بحريتهم. ويمكنها التهديد بإحداث أزمة مالية. لكن ثمة حدود محددة تمامًا لما يمكنها تحقيقه. لقد أوصل قيصر إلى السلطة دائنوه، ولم يكن يرَ أيَّ أمل في السداد إلا بنجاحه؛ لكنه عندما نجح كان قويًا بما يكفي ليتَحَدَّاهم. واقترض شارل الخامس Charles V من الفوجرز Fuggers المال اللازم لشراء مركز الإمبراطور، لكنه حين أصبح إمبراطورًا عاملهم بازدراء ولامبالاة وأضاع عليهم ما كانوا أقرضوه من مال».

إن الاعتقاد الجامد بأن القوة الاقتصادية هي أصل كل شرٍّ لا بدّ من تنحيته جانبًا. لا بدّ أن تحتل القوة الاقتصادية مكانها مع فهم المخاطر الواردة في أية صورة من صور القوة المنفلتة. فالمال بحد ذاته ليس خطيرًا بشكل خاص، ولكنه يصبح خطيرًا لو أمكنه شراء السلطة، إما مباشرة أو باستعباد الضعفاء اقتصاديًا المضطرين إلى بيع أنفسهم كي يعيشوا.

يجب التفكير في تلك الأمور من خلال مصطلحات مادية بأكثر مما فعل ماركس إنْ جاز التعبير. لا بدّ من إدراك أن السيطرة على القوة المادية وعلى الاستغلال المادي يظل المشكلة السياسية الرئيسية. وكي نحقق هذه السيطرة، علينا تحقيق «حرية رسمية ليس إلا». وبمجرد تحقيقها وتعلُّم كيفية استعمالها للسيطرة على السلطة السياسية، سيقع كل شيء على عاتقنا. وعندئذٍ يجب ألا نلوم أيَّ شخص آخر، وألا نصرخ ضد شياطين اقتصادية شريرة قابعة خلف الكواليس. فبالديمقراطية سنمسك بمفاتيح التحكم في الشياطين والسيطرة عليهم. يمكننا ترويضهم. وعلينا إدراك ذلك واستعمال المفاتيح. لا بدّ أن نبني مؤسسات للسيطرة الديمقراطية على القوة الاقتصادية، كي تحمينا من الاستغلال الاقتصادي.

لقد قال الماركسيون الكثير عن إمكان شراء أصوات الناخبين، إما مباشرة أو بشراء الدعاية. لكن الاعتبار الأقرب يبيِّن وجود مثال جيد على موقف السلطة السياسية الذي حللناه أعلاه. فبمجرد تحقيق الحرية الرسمية، نستطيع السيطرة على شراء الأصوات بأية صورة من الصور. ثمة قوانين للحدِّ من الإنفاق على الدعاية الانتخابية، ويقع على عاتقنا بالكامل إعداد قوانين لهذا الغرض أكثر صرامة. يستطيع النظام القانوني إنشاء أداة قوية لحمايته. أضِفْ إلى هذا، أنه يمكننا التأثير في الرأيِّ العام والإصرار على قواعد أخلاقية أشد صرامة في الشؤون السياسية. كل ذلك يمكننا عمله، لكن يجب أولًا إدراك أن هندسة اجتماعية من هذا النوع هي مهمتنا، وفي وسعنا القيام بها، ويجب ألا ننتظر زلازل اقتصادية عجيبة لإنتاج عالَم اقتصادي جديد لنا، بحيث يكون كل ما علينا عمله هو إزاحة الستار عنه، لخلع عباءة سياسية قديمة.

6

بطبيعة الحال، لا يعتمد الماركسيون في ممارستهم اعتمادًا كاملًا على عقيدة عجز السلطة السياسية. فبقدر ما لديهم فرصة للفعل، أو التخطيط لفعلٍ، يفترضون عادةً- ككل شخص آخر- أن السلطة السياسية يمكن استخدامها للتحكم في القوة الاقتصادية. لكن خططهم وأفعالهم لا تستند إلى دحض [تفنيد] واضح لنظريتهم الأصلية، ولا إلى أية رؤية مُعْتَبَرَة لتلك المشكلة الجوهرية في جميع السياسات: السيطرة على المسيطِر، السيطرة على التراكم الخطير للسلطة المتمثل في الدولة. لم يدرك الماركسيون الأهمية الكاملة للديمقراطية بوصفها الوسيلة الوحيدة المعروفة لتحقيق تلك السيطرة [المراقبة].

وترتيبًا على هذا، لم يدرك الماركسيون الخطر الكامن في سياسة زيادة

سلطة الدولة. فمع تخلِّيهم بلا وعي تقريبًا عن عقيدة عجز السياسات، استبقوا رؤية تقول بأن سلطة الدولة لا تثير مشكلة مهمة، فهي سيئة وشريرة حين تكون في أيدي البرجوازيين فقط. ولم يدركوا أن كل سلطة- والسلطة السياسية على الأقل كالقوة الاقتصادية- خَطِرةٌ. فحافظوا على صيغتهم بشأن ديكتاتورية البروليتاريا، ولم يفهموا مبدأ أن كل السياسات يجب أن تكون مؤسَّسية على نطاق واسع وليست شخصية (راجع، الفصل الثامن). وعند مناداتهم بتوسيع سلطات الدولة (على النقيض من رؤية ماركس للدولة) لم يفكروا أبدًا في أن خطأ الأشخاص يكمن في الحصول ذات يوم على تلك السلطات الواسعة. هذا جانب من السبب الذي يجعلهم يخططون- بقدر ما ينتقلون إلى التفكير في تدخل الدولة- لإعطاء الدولة سلطات غير محدودة في الحياة الاقتصادية. فيستبقون اعتقاد ماركس الكُلِّيَّاني والطوباوي بأن «النظام الاجتماعي» في سيماه الجديدة يستطيع تحسين الأمور.

لقد انتقدتُ ذلك المدخل الطوباوي والرومانتيكي إلى الهندسة الاجتماعية في فصل سابق (الفصل التاسع). لكنني أريد هنا إضافة أن التدخل الاقتصادي، وحتى الأساليب التدرُّجية التي دعوتُ إليها هنا، ستميل إلى زيادة سلطة الدولة. ولذا، فالنزعة التدخُّلية خَطِرَة للغاية. ولكن هذا ليس حجّة قاطعة ضدها؛ فسلطة الدولة لا بدّ أن تظل دومًا شرًا لا بدّ منه وإنْ كان خَطِرًا. لكن ينبغي التحذير من أنه لو تراخينا في انتباهنا ولو لم نعزِّز مؤسساتنا الديمقراطية أثناء إعطاء المزيد من السلطة للدولة بـ«التخطيط» التدخُّلي، فقد نفقد حريتنا. ولو فقدنا الحرية سنفقد كل شيء بما في ذلك «التخطيط». لماذا ينبغي التخطيط لرفاه الشعب إنْ لم يكن الشعب لديه قدرة على تنفيذ الخطط؟. الحرية وحدها هي التي تجعل الأمان مضمونًا.

هكذا نرى أنه لا توجد مفارقة حرية فقط بل مفارقة في تخطيط الدولة

أيضًا. لو خططنا كثيرًا، ولو أعطينا الكثير من السلطة للدولة، سنفقد الحرية، وستكون تلك نهاية التخطيط.

تُعيدنا تلك الاعتبارات إلى دعوتنا إلى أساليب الهندسة الاجتماعية التدرُّجية في مقابل الأساليب الطوباوية أو الشمولية والكلية. كما تُعيدنا إلى مطالبتنا بضرورة اتخاذ تدابير [إجراءات] لمحاربة شرور ملموسة بدلًا من إنشاء بعض الخير المثالي. ينبغي أن يكون تدخُّل الدولة محددًا بما هو ضروري حقًا لحماية الحرية.

ولكن لا يكفي القول بأن حلَّنا ينبغي أن يكون في حَدِّه الأدنى فيتعيَّن علينا التنبُّه فلا نعطي سلطةً للدولة أكثر مما هو ضروري لحماية الحرية. وقد تثير تلك الملاحظات مشكلات، لكنها لا تبيِّن وسيلة حَلِّها. بل لعله من المتصور حتى أنه لا يوجد حَلٌّ، وأن حيازة الدولة سلطات اقتصادية جديدة- فسلطاتها مقارنة بسلطات مواطنيها كبيرة بشكل خطر- ستجعلها محصَّنة ضد النقد. وحتى الآن، لم يتضح أن بإمكاننا الحفاظ على الحرية، ولا كيف يمكننا الحفاظ عليها.

من المفيد في ظل هذه الظروف التذكير باعتباراتنا الواردة في الفصل السابع المتعلقة بمسألة سيطرة السلطة السياسية ومفارقة الحرية.

7

إن التمييز المهم الذي قمنا به هناك، كان بين الأشخاص والمؤسسات. فأشرنا إلى أنه بينما قد تتطلب المسألة السياسية اليوم حلًا شخصيًا فكل سياسة عامة على المدى الطويل- ولا سيما كل سياسة ديمقراطية على المدى الطويل- لا بدّ أن تُتَصوَّرُ من خلال مؤسسات غير شخصية. وأشرنا بمزيد من الخصوصية إلى أن مشكلة مراقبة الحُكَّام ومراجعة سلطاتهم هي مركز المشكلة المؤسَّسية، وبإيجاز مشكلة تصميم مؤسسات من أجل

حماية حتى الحُكَّام السيئين من فعل المزيد من الضرر والإضرار.

وثمة اعتبارات مماثلة ستنطبق على مشكلة السيطرة على القوة الاقتصادية للدولة. فما يَتَعَيَّنُ علينا الحذر منه هو زيادة سلطة الحكام. يجب علينا الاحتراس من الأشخاص ومن تعسُّفهم. بعض أنماط المؤسسات قد تمنح سلطات تعسُّفية لشخص، لكن أنماطًا أخرى منها ستنكر على هذا الشخص حيازته هذه السلطات.

إذا نظرنا إلى تشريعاتنا الخاصة بالعمل من وجهة النظر تلك، فسنجد النمطين كليهما من المؤسسات. فالعديد من القوانين تضيف قدرًا ضئيلًا من السلطة لأجهزة الدولة التنفيذية. ومن المتصوَّر- ولْنكن متأكدين- أن القوانين ضد عمل الأطفال، مثلًا، قد يُسيئ موظف مدني استخدامها لتخويف مواطن بريء والهيمنة عليه. لكن مخاطر من هذا النوع ليست جادة لو قورنت بالمخاطر الكامنة في تشريعات تمنح الحُكَّام سلطات تقديرية [بحسب الظروف]، كسلطة توجيه العمل [العمل الموجَّه]. وبالمثل فإن إنشاء قانون مُفاده ضرورة معاقبة المواطن على إساءة استخدام مِلْكيته بالغرامة أو المصادرة سيكون أقل خطورة بما لا يُقاس من قانون يعطي الحُكَّام أو موظفي الدولة سلطات تقديرية [بحسب الظروف] لفرض رقابة على مِلْكية المواطن أو مصادرتها.

هكذا، نصل إلى التمييز بين نهجين مختلفين تمامًا يعمل من خلالهما تدخُّلُ الدولة في الاقتصاد. الأول هو تصميم «إطار قانوني» لمؤسسات وقائية (القوانين المقيِّدة لسلطات مالك حيوانٍ أو أراضٍ هي مثال). والثاني هو تمكين أجهزة الدولة من التصرف في حدود معينة ضرورية لتحقيق غاياتٍ وَضَعَها الحُكَّام في الوقت الحالي. ونَصِفُ الإجراء الأول بأنه تدخُّلٌ «مؤسَّسي» أو «غير مباشر»، والثاني بأنه تدخُّلٌ «شخصي» أو «مباشر» (وبطبيعة الحال توجد حالات وسطى بينهما).

من وجهة نظر السيطرة الديمقراطية [الضبط الديمقراطي] لا يوجد شك في أفضلية تلك المناهج [الأساليب]. فالسياسة الواضحة لأيٍّ تدخُّلٍ ديمقراطي هي استخدام الأسلوب الأول متى كان ذلك ممكنًا، وتقييد استخدام الأسلوب الثاني بحالات لا يكون فيها الأسلوب الأول مناسبًا. (هذه الحالات موجودة. والمثال الكلاسيكي عليها هو الميزانية؛ فهي تعبير عن تقدير وزير المالية وشعوره بما هو منصف وعادل. ومن المتصوَّر، رغم أنه أمر غير مرغوب بدرجة كبيرة، أن إجراء دورة مضادة ينبغي أن يكون من شخصية مماثلة).

ومن وجهة نظر الهندسة الاجتماعية التدرُّجية، يكون الفرق بين الأسلوبين مهمًا للغاية، فالأسلوب الأول وحده، النهج المؤسَّسي، يجعل من الممكن إجراء تعديلات في ضوء المناقشة والتجربة. فهو وحده يطبِّق أسلوب التجربة والخطأ على أفعالنا السياسية، وهو طويل المدى؛ فالإطار القانوني الدائم يتغير ببطء، من أجل عمل بدائل لعواقب غير مرغوبة وغير متوقعة، ولإحداث تغيير في أجزاء أخرى من الإطار، إلخ. فهو وحده يتيح لنا بالتجربة والتحليل معرفة ما فعلناه في الواقع عندما تَدَخَّلْنَا لتحقيق هدف معين انتويناه. أما قرارات الحُكَّام التقديرية أو الموظفين المدنيين فتقع خارج تلك الأساليب العقلانية. فهي قرارات قصيرة المدى، وعابرة، تتغير من يوم إلى آخر، أو في أفضل الأحوال من عام إلى آخر. وفي الأغلب، (والميزانية هي استثناء كبير) لا يستطيعون حتى إجراء مناقشة علنية، سواء لنقص المعلومات الضرورية أو لغموض المبادئ التي على أساسها اتُّخِذَ القرار. وإنْ وُجِدَتْ أصلًا، فهي ليست مؤسَّسية بل جزء من تقاليد إدارية داخلية.

ولكن ليس بهذا المعنى وحده يوصف النهج الأول بأنه عقلاني والثاني بأنه غير عقلاني. فثمة أيضًا معنى مختلف تمامًا ومهم للغاية. فالإطار

القانوني بمقدور المواطن الفرد معرفته وفهْمه، وينبغي تصميمه بحيث يكون قابلًا للفهم. فوظيفته يمكن توقعها، ولذا يُدْخِلُ عاملَ اليقين والأمان إلى الحياة الاجتماعية. وعندما يتم تغيير الإطار القانوني، تُقَدَّمُ بدائل، أثناء فترة انتقالية، للأفراد الذين وضعوا خططهم وهم يتوقعون استمرارية ذلك الإطار.

على النقيض من هذا، يُرَسِّخُ منهجُ التدخُّل الشخصي بالضرورة مبدأً عدم القدرة على التوقُّع في الحياة الاجتماعية، ومعه سينمو شعور بأن الحياة الاجتماعية غير عقلانية وغير آمِنة. فاستخدام السلطات التقديرية يجلب المزيد من التوسع فيها فتصبح على الفور منهجًا مقبولًا، مادام ثمة تعديلات ستكون ضرورية، ومادامت التعديلات على القرارات التقديرية قصيرة المدى لن يمكن تنفيذها بوسائل مؤسَّساتية. وسيزيد هذا الاتجاهُ بدرجة كبيرة من لاعقلانية النظام حتمًا، خالقًا من نواحٍ عديدة إحساسًا بأن ثمة قوى خفية رابضة في الكواليس تعمل عملها، مما يجعل النظام سريع التأثر بنظرية المؤامرة على المجتمع بكل عواقبها: التفتيش عن الهرْطقات، والعداء الأممي والاجتماعي والطبقي.

ورغم كل ذلك، فسياسة النهج المؤسَّسي، وهي المفضَّلة، ليست مقبولة في عمومها. وفيما أظن ثمة أسباب مختلفة لعدم تقبلها. أحدها أنها تحتاج إلى تخطيط على المدى الطويل لإعادة تصميم «الإطار القانوني». ولكن الحكومات تحيا يومًا بيوم، وتنتمي السلطات التقديرية إلى هذا النمط من العيش؛ بسبب مَيْل الحُكَّام إلى تفضيل تلك السلطات لمنفعتهم الخاصة. لكن السبب الأهم هو بلا ريب عدم فَهْم أهمية الفرق بين النهجين. وقد استغلق السبيل إلى فهْمه على أتباع أفلاطون وهيجل وماركس فلم يروا أن السؤال القديم «مَن ينبغي أن يكونوا الحُكَّام؟» يجب أن يحلَّ محلَّه السؤالُ الأكثر واقعية: «كيف يمكن ترويض الحُكَّام؟».

لو عُدْنا إلى نظرية ماركس عن عجز السياسات وسلطة القوى التاريخية، فلا بد من الاعتراف بأنها صرْح مهيب ونتيجة مباشرة لمنهجه السوسيولوجي؛ فمن تاريخانيته الاقتصادية أو عقيدة تطوّر النظام الاقتصادي أو التفاعل الحيوي لدى الإنسان، يتحدد تطوّره الاجتماعي والسياسي. إن تجربة العصر التي عاشها ماركس وسخطه الإنساني وحاجته إلى جلب عزاء نبوئي للمقهورين، اليقين في انتصارهم أو حتى الأمل، كل ذلك تَوَحَّدَ في نظام فلسفي فخم، يمكن مقارنته أو حتى تفضيله على أنظمة أفلاطون وهيجل الكُلِّيَّة. وللمصادفة لم يكن ماركس رجْعيًا فاهتم به تاريخ الفلسفة اهتمامًا ضئيلًا ونظر إليه بوصفه كاتبًا دعائيًا، يقول مُراجِعُ كتاب «رأس المال»: «للوهلة الأولى.. نستخلص أن المؤلف هو أحد أعظم الفلاسفة المثاليين في ألمانيا، بالمعنى السيِّئ لكلمة «مثالي». وفي الحقيقة كان ماركس واقعيًا بقدر أكبر من أيٍّ من أسلافه..»، هذا المُرَاجِعُ أتى بالقول الفصل. لقد كان ماركس آخر بناة الأنظمة الكُلِّيَّة العظيمة. وينبغي توخِّي ترْك الأمر عند هذا الحد، فلا نستبدل به نظامًا عظيمًا آخر. فما نحتاجه ليس الكُلِّيَّة بل هندسة اجتماعية تدرُّجية.

وبهذا أختم تحليلي النقدي لفلسفة ماركس في «منهج» العلم الاجتماعي، بحتميته الاقتصادية وكذلك بتاريخانيته النبوئية. ولكن النتائج العملية هي الاختبار النهائي لأيٍّ منهج. لذا، أنتقل الآن إلى اختبارٍ أكثر تفصيلًا للنتيجة الرئيسية الناجمة عن منهجه؛ ألا وهي نبوءة اقتراب مجيء مجتمع بلا طبقات.

الفصل الثامن عشر

مجيء الاشتراكية

1

التاريخانية الاقتصادية هي المنهج الذي طَبَّقَه ماركس في تحليل تغيُّرات مجتمعنا الوشيكة. طبقًا لماركس، كل نظام اجتماعي محدَّد يُزيل نفسَه بنفسه بالضرورة؛ لأنه بكل بساطة يخلق القوى التي تُنْتِجُ المرحلةَ التاريخية التالية. فالتحليل الثاقب بما فيه الكفاية للنظام الإقطاعي، الذي قام به ماركس- بإيجاز- قبل الثورة الصناعية، قاده إلى الكشف عن القوى التي كانت على وشك تدمير الإقطاعية والتنبوء بالخصائص الأهم في المرحلة المقبلة؛ ألا وهي مرحلة الرأسمالية. وبالمثل، يمكِّننا تحليل تطوّر الرأسمالية من الكشف عن القوى التي تعمل على تدميرها، والتنبوء بالخصائص الأهم في المرحلة التاريخية الجديدة التي ستأتي. لأنه بكل تأكيد لا يوجد سبب للاعتقاد بأن الرأسمالية، من بين كل الأنظمة الاجتماعية، ستستمر إلى الأبد. وعلى العكس، فشروط الإنتاج المادية، ومعها سبل الحياة الإنسانية، لم تتغير بالسرعة التي تغيَّرت بها في ظل الرأسمالية. فبتغيير أسسها بتلك الطريقة، لا بدّ أن تحوِّل الرأسماليةُ نفسَها وتُنتج مرحلةً جديدة في تاريخ البشرية.

وطبقًا لمنهج ماركس، المبادئ التي ناقشناها أعلاه، القوى الأساسية

أو الجوهرانية التي ستدمر الرأسماليةَ أو تُحَوِّلُها، لا بدّ من البحث عنها في تطوّر أدوات الإنتاج المادية. فبمجرد الكشف عن تلك القوى الأساسية، يمكن تتبع تأثيرها في العلاقات الاجتماعية بين الطبقات وكذلك في الأنظمة التشريعية والسياسية.

لقد أنجز ماركس تحليل القوى الاقتصادية الأساسية والميول التاريخية الانتحارية للمرحلة التي يسميها «الرأسمالية» في كتابه «رأس المال»، وهو عمل حياته العظيم. فتناول المرحلة التاريخية والنظام الاقتصادي في أوربا الغربية، ولا سيما إنجلترا، من حوالي منتصف القرن الثامن عشر إلى عام 1867 (سنة صدور الطبعة الأولى من «رأس المال»). وكان «الهدف الأخير من هذا العمل»، كما أوضح في مقدمته، «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» من أجل التنبوء بمصيره. أما الهدف الثاني فكان تفنيد أقوال المدافعين عن الرأسمالية من الاقتصاديين الذين قدموا قوانين النموذج الرأسمالي في الإنتاج كما لو أنها قوانين طبيعية ثابتة، معلنين مع بيرك Burke: «قوانين التجارة هي قوانين الطبيعة، ولذا فهي قوانين الله». ويُعارِض ماركس تلك القوانين المزعومة الثابتة بقوانين يصر على أنها قوانين المجتمع الوحيدة الثابتة، وهي قوانينه في التطوّر، فحاول إيضاح أن ما أعلن الاقتصاديون أنه قوانين أبدية لا تقبل التغيير هي في حقيقة أمرها انتظامات مؤقتة محكوم عليها بالفناء ومعها الرأسماليةُ نفسُها.

من الممكن وصف نبوءة ماركس التاريخية بأنها حُجَّة دقيقة محكمة. لكن «رأس المال» يدرس بتوسع ما سأسمِّيه «الخطوة الأولى» من تلك الحُجَّة فحسب، ألا وهي تحليل القوى الاقتصادية الأساسية في الرأسمالية وتأثيرها في العلاقات بين الطبقات. أما «الخطوة الثانية» التي أدت إلى استنتاج أن الثورة الاشتراكية حتمية، و«الخطوة الثالثة» التي أدت إلى

التنبوء بظهور مجتمع بلا طبقات، أيْ اشتراكي، فقد وُصِفتا باختصار وعلى الإجمال. في هذا الفصل سأشرح أولًا بشكل أوضح ما أسمِّيه الخطوات الثلاث في الحُجَّة الماركسية، ثم أناقش ثالث هذه الخطوات بالتفصيل. وفي الفصلين التاليين سأناقش الخطوتين الثانية والأولى. إن عكس ترتيب الخطوات بهذه الطريقة يتضح أنه أفضل لإجراء مناقشة نقدية تفصيلية، وتكمن ميزته في سهولة افتراض حقيقة مقدمات كل خطوة في الحُجَّة بلا تحيُّز أو حكم مسبق، والتركيز كليًا على التساؤل عمَّا إذا كانت النتيجة المستخلصة من إحدى الخطوات على حدة تنجم عن مقدماتها. وها هي ذي الخطوات الثلاث.

في الخطوة الأولى من الحُجَّة، يحلل ماركس منهج الإنتاج الرأسمالي. فيكتشف اتجاهه إلى زيادة إنتاجية العمل، وهو ما يرتبط بتحسينات تقنية وبما يسميه زيادة في تراكم أدوات الإنتاج. وبدءًا من هنا، تقوده الحُجَّة إلى استنباط أنه في عالَم العلاقات الاجتماعية بين الطبقات، يؤدي هذا الاتجاه إلى مراكمة المزيد والمزيد من الثروة في أيدي قلة قليلة، وهذا يعني توصُّلَه إلى استنتاج الاتجاه إلى زيادة الثروة وزيادة البؤس: زيادة الثروة في الطبقة الحاكمة، البرجوازية، وزيادة البؤس في الطبقة المحكومة، العمال. هذه الخطوة سأتناولها في الفصل العشرين («الرأسمالية ومصيرها»).

في الخطوة الثانية من الحُجَّة، تكون نتيجة الخطوة الأولى أمرًا مفروغًا منه. وعلى أساسها يتم استخلاص نتيجتين: الأولى هي أن كل الطبقات- باستثناء طبقة صغيرة هي البرجوازية الحاكمة، وطبقة كبيرة هي العمال المستغَلُّون- لا بدّ أن تختفي، أو تصبح غير ذات أهمية. والثانية هي أن زيادة التوتر بين هاتين الطبقتين المتبقيتين لا بدّ أن يؤدي إلى ثورة اشتراكية. هذه الخطوة سأحللها في الفصل التاسع عشر («الثورة الاشتراكية»).

وفي الخطوة الثالثة من الحُجَّة، ستكون نتائج الخطوة الثانية بدورها أمرًا مفروغًا منه؛ فيتوصل ماركس إلى استنباط أخير هو أنه بعد انتصار العمال على البرجوازيين سيوجد مجتمع يتألف من طبقة واحدة فقط، ولذا فهو مجتمع غير طبقي، مجتمع بدون استغلال، وتلك هي الاشتراكية.

2

سأنتقل الآن إلى مناقشة الخطوة الثالثة؛ ألا وهي النبوءة الأخيرة بمجيء الاشتراكية.

المقدمات الرئيسية في هذه الخطوة- وسيتم انتقادها في الفصل التالي ولكني سأسلم بها جدلًا هنا- هي: سيؤدي تطوّر الرأسمالية إلى التخلص من كل الطبقات إلا اثنتين، طبقة صغيرة هي البرجوازيون، وطبقة كبيرة هي البروليتاريون. وستدفع زيادة البؤس البروليتاريين إلى الثورة على مستغِلِّيهم.

أولًا، الاستنتاجات هي أن العمال لا بدّ أن يكسبوا الصراع، وثانيًا أنهم بتخلُّصهم من البرجوازيين لا بدّ أن يؤسِّسوا مجتمعًا بلا طبقات، ماداموا هم الطبقة الوحيدة المتبقية.

وأنا على استعداد الآن للتسليم بأن النتيجة الأولى ناجمة عن المقدمات (وهو ما يقترن ببضع مقدمات أقل أهمية لا داعي إلى مناقشتها). ليس قلة عدد البرجوازيين فحسب، بل اعتماد وجودهم المادي و«تفاعلهم الحيوي» على البروليتاريا. المستغِل- العَالَةُ- يجوع دون المستغَل. وعلى أية حال إنْ هو أباد المستغَل فسيُنْهِي حياتَه بوصفه عَالَة. ومن ثَمَّ، لن يتمكن من الفوز، فهو في أفضل الأحوال يستطيع تعليق الصراع الممتد. ومن ناحية أخرى، لا يعتمد العامل في بقائه المادي على مستغِله؛ فبمجرد أن يثور العامل ويقرر تحدي النظام القائم، سيفقد المستغِل وظيفته الاجتماعية الأساسية من الآن فصاعدًا. فالعامل بمقدوره إبادة خصمه الطبقي دون

لعريض وجوده للخطر. وعليه، لن توجد سوى نتيجة واحدة ممكنة: اختفاء البرجوازيين.

لكن هل ينجم الاستنتاج الثاني عن ذلك؟. وهل من الصحيح أن انتصار العمال سيؤدي إلى مجتمع بلا طبقات؟. لا أعتقد ذلك. انطلاقًا من حقيقة أن إحدى الطبقتين فقط هي التي ستبقى، لن يترتب على هذا وجود مجتمع بلا طبقات. فالطبقات ليست كالأفراد، حتى لو اعترفنا بأن الطبقات تتصرف على نحو قريب من تصرف الأفراد مادامت توجد طبقتان مرتبطتان في معركة. وحدة الطبقة أو تضامنها، طبقًا لتحليل ماركس، جزء من وعيها الطبقي، الذي هو بدوره نتاج الصراع الطبقي إلى حد كبير. ولا يوجد سبب معقول يفسر ضرورة حفاظ البروليتاريين على وحدتهم الطبقية بمجرد تخلصهم من ضغط صراعهم مع خصمهم الطبقي المشترك. فمن المحتمل أن يُقسِّم أيُّ صراع كامن على المصالح البروليتاريا التي كانت متحدة إلى طبقات جديدة، ثم يتطوّر الوضع إلى صراع طبقي جديد. (مبادئ الديالكتيك ستقترح أن نقيضةً جديدة- عدائية طبقية جديدة- لا بدّ أن تتطوّر في القريب العاجل. فالديالكتيك بطبيعته غامض بما فيه الكفاية وقابل للتكييف من أجل تفسير أيِّ شيء، ومن ثم تفسير مجتمع بلا طبقات أيضًا، بوصفه توليفة جدلية ضرورية في التطوّر المتناقض).

وبطبيعة الحال، التطوّر الأكثر احتمالًا أن القادة الثوريين ممن ظلوا على قيد الحياة بعد الصراع على السلطة وأشكال متنوعة من التطهير، ومعهم معاونوهم، وقد صاروا في السلطة فعليًا بمجرد انتصارهم، سيشكلون طبقة جديدة: طبقة حاكمة جديدة لمجتمع جديد، أرستقراطية أو بيروقراطية جديدة. وعلى الأرجح سيحاولون إخفاء هذه الحقيقة. وسيفعلون ذلك، على نحو أنسب، بالإبقاء قدر الإمكان على الأيديولوجيا الثورية، مستفيدين من تلك المشاعر بدلًا من إضاعة وقتهم في محاولات

القضاء عليها (طبقًا لنصيحة باريتو Pareto لكل الحُكَّام). وعلى الأرجح سيتمكنون من الاستخدام الأمثل للأيديولوجيا الثورية ولو باستغلالهم [باستثمارهم] مشاعر الخوف السارية في المجتمع من تطوّرات مُعادية للثورة. بهذه الطريقة، ستخدم الأيديولوجيا الثورية أغراضَهم التبريرية: بوصفها دفاعًا وتبريرًا لاستخدامهم سلطتهم، وبوصفها وسيلة تمكين سلطتهم أيضًا. وباختصار، ستكون الأيديولوجيا الثورية «أفيون الشعوب» الجديد.

انطلاقًا من مقدمات ماركس ستمضي الأحداث التي من المرجَّح وقوعها على وتيرة من هذا القبيل. ومع ذلك، ليس من مهمتي هنا تقديم نبوءات تاريخية (أو تفسير التاريخ الماضي للثورات). فلا أريد سوى إظهار أن استنتاج ماركس- ألا وهو التنبوء بمجيء مجتمع بلا طبقات- لا يَنْتُجُ عن المقدمات. وإذن، لا بدّ من التصريح بأن الخطوة الثالثة في حجّة ماركس غير مقنعة.

ولا أزيدُ على ذلك. فلا أعتقد، على وجه أخص، أني أتنبأ بعدم مجيء الاشتراكية، أو أن مقدمات الحجّة التي تعمل على تهيئة الاشتراكية بعيدة الاحتمال جدًا. فمن الممكن مثلًا أن يسهم الكفاح الطويل وحماسة النصر في الشعور بتضامن قوي بما يكفي للاستمرار، إلى أن توجد قوانين تمنع الاستغلال وإساءة استخدام السلطة الناشئة. (فإنشاء مؤسسات ديمقراطية تراقب الحُكَّام هو الضمان الوحيد للقضاء على الاستغلال). وفرص تأسيس مجتمع كهذا ستعتمد إلى حد كبير جدًا، في رأيي، على إخلاص العمال لأفكار الاشتراكية والحرية، ومخالفة مصالحهم الطبقية المباشرة. وتلك أمور لا يمكن توقُّعها بسهولة، فمن المؤكد أن كل ما يمكن قوله هو أن الصراع الطبقي بحد ذاته لا يُنتج في كل حالة تضامنًا دائمًا بين المقهورين. ثمة أمثلة على هذا التضامن والإخلاص الكبير لقضية مشتركة

[غاية مشتركة]؛ لكن ثمة أيضًا أمثلة على مجموعات من العمال يسعون وراء مصلحتهم الفئوية الخاصة في صراع مفتوح مع مصلحة عمال آخرين، ومع فكرة تضامن المقهورين. ليس من المحتَّم اختفاء الاستغلال باختفاء البرجوازيين، مادام ثمة احتمال حصول جماعات من العمال على امتيازات تبلغ حَدَّ استغلال جماعات أخرى أقل حظًا.

ونحن نرى أن مجموعة كاملة من التطوّرات التاريخية المحتملة قد تنجم عن ثورة بروليتارية منتصرة. فثمة بالتأكيد العديد من احتمالات تطبيق منهج النبوءة التاريخية. وعلى وجه خاص، يجب التشديد على أنه من غير العلمي تمامًا إغلاق أعيننا عن بعض الاحتمالات لأننا لا نفضِّلها. ويبدو أن التفكيرَ الذي يحدوه الأمل أمرٌ لا يمكن تجنبه. لكن ينبغي ألا نخطئ في حق التفكير العلمي. يجب علينا الاعتراف أيضًا بأن النبوءة العلمية المزعومة تقدِّم لعدد كبير من الناس شكلًا من الهروب. فهي تقدم هروبًا من مسؤولياتنا الحالية إلى جنَّة المستقبل، وتقدِّم تكملة تناسب تلك الجنة الموعودة بالمغالاة في عجز الفرد ويأسه في مواجهة ما تصفه النبوءة بأنه قوى اقتصادية ساحقة وشيطانية موجودة في اللحظة الحاضرة.

3

لو نظرنا الآن عن كثب أكثر قليلًا إلى تلك القوى، ونظامنا الاقتصادي الراهن، فسنرى أن نقدنا النظري وليد التجربة. ولكننا لا بدّ أن نكون على حذرٍ من إساءة تفسير التجربة في ضوء الحكم الماركسي المسبق بأن «الاشتراكية» أو «الشيوعية» هي البديل الوحيد والوريث الوحيد المحتمل لـ«الرأسمالية». فلا ماركس ولا أيَّ مفكر غيره أبان أن الاشتراكية- من حيث هي مجتمع بلا طبقات- ومن حيث هي «اتحاد يضمن التطوّر الحُرَّ للجميع»- هي البديل الوحيد الممكن للاستغلال القاسي في النظام القاسي

الذي وصفه ماركس لأول مرة منذ قرن مضى (في عام 1845) والذي أعطاه اسم «الرأسمالية». فلو أن أحدًا حاول إثبات أن الاشتراكية هي الوريث الوحيد الممكن لما دعاه ماركس «الرأسمالية» المنفلتة، فبإمكاننا تفنيد إثباته ودحضه بالإشارة إلى حقائق تاريخية. فـ«سياسة عدم التدخُّل» Lais-sez faire اختفت من على وجه الأرض، ولم يحلّ محلَّها نظامٌ اشتراكي أو شيوعي على نحو ما فهم ماركس. في سُدْس الأرض الروسي نجد نظامًا اقتصاديًا، حيث تمتلك الدولة- طبقًا لنبوءة ماركس- أدوات الإنتاج، ومع ذلك لا يكشف جبروتُها السياسي- على النقيض من نبوءة ماركس- عن وجود أيِّ اتجاه إلى انزواء الدولة أو تلاشيها. ففي جميع أنحاء الأرض، بدأت السلطة السياسية المنظَّمة تضطلع بوظائف اقتصادية بعيدة المدى. لقد أفسحت «الرأسمالية المنفلتة» الطريق لمرحلة تاريخية جديدة، ألا وهي مرحلة «تدخّل» الدولة السياسي والاقتصادي، التي نحياها الآن. وقد فرضت نزعة التدخل أشكالًا متنوعة. فثمة التنوع الروسي، وهناك شكل من الكُلِّيَّانيّة الفاشية، وثمة نزعة التدخُّل الديمقراطي في إنجلترا والولايات المتحدة، وتدخُّل «الديمقراطيات الأصغر» بقيادة السويد، حيث وصلت تكنولوجيا التدخُّل الديمقراطي إلى أعلى مستوياتها عن ذي قبل. ولقد بدأ التطوّر الذي أدى إلى ذلك التدخُّل من أيام ماركس نفسها، بالتشريعات الصناعية البريطانية؛ فكان قرارها الأول التقدم بإدخال مشروع الـ48 ساعة أسبوعيًا، ثم إدخال نظام التأمين ضد البطالة وأشكال أخرى من التأمين الاجتماعي. وكم هو في غاية السخف مطابقة النظام الاقتصادي في الديمقراطيات الحديثة بالنظام الذي أسماه ماركس «الرأسمالية»، والذي يمكن الوقوف على ملامحه سريعًا بمقارنته ببرنامج النقاط العشرة في الثورة الشيوعية الذي وضعه ماركس.

لو أغفلنا النقاط الأتفه في ذلك البرنامج (مثلًا: «4- مصادرة ممتلكات

كل المهاجرين والمتمردين»)، يمكننا القول بأن معظم تلك النقاط نُفِّذَتْ في الأنظمة الديمقراطية، إما بشكل كامل أو بدرجة معقولة؛ ومعها العديد من خطوات أهم- لم يفكر فيها ماركس أبدًا- اتُّخِذَتْ في اتجاه التأمين أو الضمان الاجتماعي. وأذكِّر فقط بالنقاط الآتية في برنامجه: 2- ضريبة الدخل التدريجية أو المتزايدة (نُفِّذَتْ). 3- إلغاء كل الحق في الميراث (تحقق إلى حد كبير بفرض ضريبة كبيرة على التركات. أما عمل أكثر من ذلك فهو أمر محل شك). 6- سيطرة الدولة المركزية على وسائل الاتصال والنقل (لأسباب عسكرية تحققت في أوربا الوسطى قبل حرب 1914، من دون نتائج مفيدة حقًا. كما حققتها أيضًا معظم الديمقراطيات الصغرى). 7- زيادة عدد المصانع وأدوات الإنتاج المملوكة للدولة وحجمها.. (تحققت في الديمقراطيات الصغرى، أما كون ذلك مفيدًا حقًا في كل وقت فذلك على الأقل أمر محل شك). 10- التعليم المجاني لكل الأطفال في مدارس عامة (أيْ: مملوكة للدولة)، وإلغاء عمالة الأطفال في المصنع بصورتها الراهنة.. (المطلب الأول أنجزته الديمقراطيات الصغرى، وإلى حد ما أنجزته عمليًا الديمقراطيات في كل مكان، أما الثاني فقد تحقق بزيادة).

وثمة عدد من النقاط الأخرى في برنامج ماركس (مثلًا: «1- إلغاء مِلْكية الأرض») لم يتحقق في الدول الديمقراطية. وذلك هو السبب في أن الماركسيين يزعمون بحق أن تلك البلدان لا تقيم «الاشتراكية». لكن لو أنهم استنتجوا من ذلك أن تلك البلدان ما زالت «رأسمالية» بالمعنى الماركسي، فلا يدللون سوى على دوجمائية افتراضهم المسبق بعدم وجود بديل آخر، وهو ما يكشف عن أن انبهارهم الشديد بنظام متصوَّر سلفًا قد أصابهم بالعمى. فالماركسية ليست دليلًا سيئًا إلى المستقبل فقط، بل تجعل أتباعها غير قادرين على رؤية ما يحدث أمام أعينهم أيضًا، في مرحلتهم التاريخية التي يعيشونها، وإنْ شاركوا أحيانًا فيه.

إني أنتقد منهج النبوءة التاريخية واسعة الانتشار- في حد ذاتها- بكل سبيل ممكن، أفلا يثير ذلك التساؤل؟. ومن حيث المبدأ، أليس بمستطاعنا تقوية مقدمات الحُجَّة النبوئية كي نحصل على نتيجة صحيحة؟. بالطبع يمكننا تقويتها. فمن الممكن دومًا الحصول على أية نتيجة نفضلها لو جعلنا مقدماتها قوية بما فيه الكفاية. لكن الحاصل هو أننا- طبقًا لكل نبوءة تاريخية واسعة النطاق، تقريبًا- سنضطر إلى وضع فرضيات تتعلق بعوامل أخلاقية وغيرها من النوع الذي سَمَّاه ماركس «أيديولوجية» كامنة خلف قدرتنا على اختزالها إلى عوامل اقتصادية. لكن ماركس سيكون أول مَن يعترف بأن ذلك نقلة غير علمية بالمرة. فمنهجه في النبوءة يعتمد كليًا على افتراض عدم التعامل مع التأثيرات الأيديولوجية بوصفها عناصر مستقلة لا يمكن التنبوء بها، بل تُختزَل إلى- وتعتمد على- شروط اقتصادية يمكن ملاحظتها، ولذا يمكن توقعها.

أحيانًا، يَعترف بعض الماركسيين غير المتعصِّبين بأن مجيء الاشتراكية ليس مجرد مسألة تطوّر تاريخي؛ فعبارة ماركس «بمقدورنا تقليل آلام المخاض وتخفيفها» الخاصة بمجيء الاشتراكية عبارة غامضة بما يكفي لتفسيرها بأنها نص على أن السياسة المغلوطة قد تؤخِّر ظهور الاشتراكية لعدة قرون، بالمقارنة مع سياسة ملائمة وسليمة من شأنها تقصير زمن التطوّر إلى حدِّه الأدنى. هذا التفسير يجعل الماركسيين أنفسهم يعترفون بأن مجيء الاشتراكية سيعتمد إلى حد كبير علينا، سواء كان ذلك نتيجة رغبة ثورية في مجتمع اشتراكي أم لا؛ أيْ: سيعتمد على أهدافنا، وعلى تفانينا وإخلاصنا وبراعتنا، وبكلمات أخرى على عوامل أخلاقية أو «أيديولوجية». وقد يضيفون أن نبوءة ماركس هي مصدر كبير للتحفيز الأخلاقي، ولذا من المرجَّح أنْ تدعم تطوّرَ الاشتراكية.

ما يسعى ماركس إلى بيانه حقًا هو أنه لا يوجد سوى احتمالين: أن عالَمًا رهيبًا سيستمر إلى الأبد، أو أن عالَمًا أفضل سيظهر في خاتمة المطاف. ولن يفيدنا التفكير في الخيار الأول بجدية. ولذا، تُعَدُّ نبوءة ماركس مبرَّرة تمامًا. نظرًا إلى أنه كلما أدرك الناس بوضوح قدرتهم على تحقيق الخيار الثاني سيتخذون بكل تأكيد نقلة حاسمة من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومع ذلك لا يمكن التنبوء بهذه الطريقة الصارمة.

تلك حُجَّة تعترف بتأثير عوامل أخلاقية وأيديولوجية- غير قابلة للاختزال- في مسار التاريخ، وبعدم قابلية تطبيق المنهج الماركسي. بشأن ذلك الجانب من الحُجَّة الذي يحاول الدفاع عن الماركسية، يجب تأكيد أنه ما من أحد أبان أبدًا أنه لا يوجد سوى احتمالين، إما «الرأسمالية» أو «الاشتراكية». فأنا أتفق تمامًا مع الرؤية التي مُفادها أننا سنضيِّع وقتنا بالتفكير في استمرار أبديٍّ لعالَمٍ غير مُرْضٍ حقًا. لكن ليس من الضروري أن يكون البديلُ التفكيرَ في التنبوء بمجيء عالَمٍ أفضل أو المساعدة على ولادته من خلال الدعاية ووسائل أخرى غير عقلانية، قد يكون منها العنف. فمثلًا، من الممكن تطوير تكنولوجيا لتحسين العالَم الذي نعيش فيه على وجه السرعة، تطوير منهج للهندسة التدرُّجية والتدخُّل الديمقراطي. وطبعًا، سيزعم الماركسيون أن هذا النوع من التدخُّل مستحيل مادام التاريخ لا يمضي وفق خطط عقلانية لتحسين العالَم. لكن هذه النظرية تنطوي على عواقب جدّ غريبة؛ لأنه إنْ لم يحدث تحسين الأمور باستخدام العقل فسيكون الحل الفعلي معجزة سياسية أو تاريخية، مادامت قوى التاريخ اللاعقلانية هي نفسُها التي تُنتج عالَمًا أفضل أو أكثر عقلانية.

ومن ثَمَّ، يُقْذَفُ بنا مرة أخرى إلى موقف تسعى فيه العوامل الأخلاقية أو الأيديولوجية الأخرى- التي لا تقع ضمن نطاق النبوءة العلمية- إلى ممارسة تأثير بعيد المدى في مسار التاريخ. وأحد هذه العوامل غير المتوقعة

هو على وجه التحديد تأثير التكنولوجيا الاجتماعية والتدخُّل السياسي في الشؤون الاقتصادية. فالتكنولوجي الاجتماعي والمهندس التدرُّجي قد يخططان لبناء مؤسسات جديدة، أو تحويل مؤسسات قديمة، وقد يخططان حتى لسبل ووسائل تحقيق تلك التغيرات. لكن «التاريخ» لا يصبح أكثر قابلية للتوقع بأفعالهما تلك عن ذي قبل؛ لأنهما لا يخططان للمجتمع ككل، وليس بمقدورهما معرفة ما إذا كانت خططهما سيتم تنفيذها. وفي حقيقة الأمر، لن يستطيعا تنفيذها من دون إدخال تعديلات كبيرة؛ لأن خبرتنا تنمو أثناء البناء، ولأنه يتعيَّن علينا الوصول إلى حلول وسط توفيقية. ولذا، كان ماركس على صواب تمامًا حين أصر على أن «التاريخ» لا يمكن تخطيطه على الورق. لكن «المؤسسات» يمكن تخطيطها، ويجري التخطيط لها. فمن خلال التخطيط وحده، خطوة بخطوة، لمؤسسات تحمي الحرية، لا سيما من الاستغلال، بمقدورنا التطلع إلى تحقيق عالم أفضل.

5

من أجل الوقوف على الأهمية السياسية العملية لنظرية ماركس التاريخانية، أنوي إيضاح كل فصل من الفصول الثلاثة التي تناولت الخطوات الثلاث في حُجَّته النبوئية من خلال بضع ملاحظات بشأن آثار نبوءته التاريخية على التاريخ الأوربي الراهن. فهذه الآثار بعيدة المدى في أوربا الوسطى والشرقية، بسبب التأثير الذي مارَسَه حزبان ماركسيان كبيران هما حزب الشيوعيين وحزب الديمقراطيين الاشتراكيين. كان كلا الحزبين غير مستعدَّيْن تمامًا لمهمة كمهمة تحويل المجتمع. الشيوعيون الروس الذين وجدوا أنفسهم على رأس السلطة، تقدموا إلى الأمام غير واعين تمامًا بالمشكلات الخطيرة وضخامة التضحية وكذلك بالمعاناة التي كانت تنتظرهم. أما الديمقراطيون الاشتراكيون في أوربا الوسطى الذين جاءت فرصتهم متأخرة قليلًا، فقد تهيَّبوا- لسنوات عديدة- المسؤوليات

التي اضطلع بها الشيوعيون بسهولة. فتشككوا- عن حق ربما- في ما إذا كان أيُّ شعب سوى الشعب الروسي الذي تعرَّض لقهر وحشي في ظل الحكم القيصري، سيتمكن من إيقاف أشكال المعاناة وبذْل تضحيات تتطلبها الثورة، والحرب الأهلية، وفترة طويلة من تجارب غير ناجحة في البداية على الأغلب. والأكثر من هذا، أثناء السنوات الحرجة من 1918 إلى 1926، بدتْ لهم نتيجة التجربة الروسية غير مؤكدة بشكل أكبر. وفي حقيقة الأمر، لم يكن يوجد بشكل مؤكد أساس للحكم على احتمالات نجاحها. فالمرء يمكنه القول إن الشرخ بين شيوعيي أوربا الوسطى وديمقراطييها الاشتراكيين كان شرخًا بين ماركسيين لديهم إيمان لاعقلاني بنجاح التجربة الروسية النهائي، وبين ماركسيين كانوا- بشكل أكثر عقلانية- يتشككون في نجاحها. وحين قلتُ «لاعقلاني» و«بشكل أكثر عقلانية»، حكمتُ عليهما بمعيارهما، أيْ بالماركسية. فطبقًا للماركسية، ستكون الثورةُ البروليتارية النتيجةَ الأخيرة لتعميم التصنيع على كل شيء، وليس العكس، وينبغي أن تحدث أولًا في البلدان الصناعية الكبرى، ثم بعد ذلك بكثير في روسيا.

ومع ذلك، ليس المقصود من تلك الملاحظة الدفاع عن زعماء الحزب الديمقراطي الاشتراكي الذين كانت سياستهم محدودة تمامًا بحدود النبوءة الماركسية، وبإيمانهم الضمني بحتمية مجيء الاشتراكية. لكنه اعتقاد كان يتزامن في كثير من الأحيان- عند الزعماء- مع نزعة شكيَّة يائسة بشأن أدوارهم ومهماتهم المباشرة، وما ينتظرهم بشكل فوري. لقد تعلموا من الماركسية تنظيمَ العمال، ونفْخَ الروح فيهم وحثَّهم على إيمانهم بمهمتهم، ألا وهي تحرير الجنس البشري. لكنهم لم يكونوا قادرين على الإعداد لتحقيق وعودهم. لقد ذاكروا كتبهم المدرسية مذاكرة جيدة، وعرفوا كل ما يتعلق بـ«الاشتراكية العلمية»، وعرفوا أن إعداد وصفات للمستقبل كان نزعةً طوباويةً غير علمية. ألم يسخر ماركس نفسه من تابعِ كونت Comte الذي انتقده في مجلة الريفيو بوزيتيفست Revue Positiviste لإهماله

البرامج العملية؟؛ فقال ماركس بازدراء: «إن مجلة الريفيو بوزيتيفست تتهمني بالمعالجة الميتافيزيقية للاقتصاد، والأزيد من هذا- وهو ما يمكنك تخمينه بالكاد- بتقييد نفسي بمجرد تحليل نقدي لحقائق واقعية بدلًا من إعطاء وصفات (كونتية ربما؟) للمطبخ الذي يُطْبَخُ فيه المستقبل». ومن ثَمَّ، فالزعماء الماركسيون يعرفون أفضل من أن يضيعوا وقتهم في شؤون كالتكنولوجيا. «يا عُمَّال العالم اتحدوا!»: عبارة استنفدت برنامجهم العملي. ومتى اتحد العمال من كل بلدان العالم، ومتى وُجِدَتْ الفرصة لاضطلاعهم بمسؤولية الحكم وإرساء الأسس لعالَمٍ أفضل، ومتى دقَّتْ ساعتهم، فإنهم سيتركون العمال على الشاطئ. لم يعرف الزعماء ما يفعلونه. لقد انتظروا انتحار الرأسمالية الموعود به. وبعد انهيار الرأسمالية الحتمي، وعندما تمضي الأمور إلى السيِّئ على طول الخط، وعندما يكون كل شيء في حالة تحلُّل، وتقل مخاطرة تعرُّضهم للتشويه والوَصم بالعار، سيتطلعون إلى أن يصبحوا منقذي البشرية. (وفي حقيقة الأمر، ينبغي أن نضع في الحسبان أن نجاح الحزب الشيوعي في روسيا كان بلا شك أمرًا ممكنًا، إلى حد ما، بسبب الفظائع التي حدثت قبل صعوده إلى السلطة). لكن عندما بدأت تدور دورة الكساد العظيم- فرحَّبوا به في البداية بوصفه الانهيار الموعود- بدأوا يدركون أن العمال كان ينمو لديهم الشعور بالتعب والضجر من عَلْفهم بالوعود والآمال وتسويف تفاسير التاريخ؛ فلم يكن كافيًا إخبارهم بأنه طِبْقًا لاشتراكية ماركس العلمية المعصومة ستكون الفاشية هي الوجهة الأخيرة المحددة للرأسمالية قبل انهيارها الوشيك. كانت الجماهير التي تطحنها المعاناة تحتاج إلى أكثر من هذا. وببطء بدأ الزعماء في إدراك العواقب الفظيعة لسياسة الانتظار والأمل في معجزة سياسية عظيمة يحملها المستقبل. لكن بعد فوات الأوان. فقد ذهبت فرصتهم.

تلك الملاحظات إجمالية للغاية. لكنها تعطي مؤشرًا ما على العواقب العملية لتنبوء ماركس بمجيء الاشتراكية.

الفصل التاسع عشر

الثورة الاشتراكية

تفترض الخطوة الثانية في حُجَّة ماركس النبوئية أن الرأسمالية لا بدّ أن تؤدي إلى زيادة الثروة والبؤس: زيادة الثروة عند البرجوازية متناقصة العدد وزيادة البؤس عند الطبقة العاملة متزايدة العدد. هذا الافتراض سأنتقده في الفصل التالي، لكني سأسلِّم به جدلًا هنا. ويمكن تقسيم الاستنتاجات المستخلصة منه إلى جزئين. الجزء الأول نبوءة تتعلق بتطوّر «بنية الطبقة» في الرأسمالية، وتؤكد أن كل الطبقات- باستثناء البرجوازية والبروليتاريا- لا بدّ أن تختفي ولا سيما الطبقات الوسطى المزعومة، وأن البروليتاريا- نتيجة زيادة التوتر بينها وبين البرجوازية- سيتزايد وعيُها الطبقي وتوحُّدها الطبقي. والجزء الثاني هو التنبوء بأن هذا التوتر لا يمكن التخلص منه، وأنه سيؤدي إلى «ثورة اشتراكية» بروليتارية.

أعتقد أنه لا أيًا من النتيجتين ينجم عن المقدمة. وسيكون نقدي مماثلًا لما طرحتُه في الفصل السابق؛ أيْ سأحاول إظهار أن حُجَّة ماركس تهمل عددًا كبيرًا من التطوّرات المحتملة.

فلْننظر الآن إلى النتيجة الأولى، أيْ التنبوء باختفاء كل الطبقات، أو صيرورتها بلا أهمية، باستثناء البرجوازية والبروليتاريا التي سيتزايد وعيها الطبقي وتضامنها. لا بدّ من الاعتراف بأن المقدمة- نظرية ماركس عن زيادة الثروة والبؤس- تنص حقًا على اختفاء طبقة وسطى بعينها، وهي طبقة الرأسماليين الأضعف التي تُفقِرُ البرجوازيةَ الصغيرة. فكما يقول ماركس: «كل رأسمالي يجعل العديد من رفاقه في وضعية أدنى»؛ فينحدر هؤلاء الرفاق من الرأسماليين إلى وضعية الأُجَراء، التي هي طبقًا لماركس وضعية البروليتاريين. هذه الحركة هي جانب من زيادة الثروة ومراكمة المزيد والمزيد من رأس المال، وتركيزه وتمركزه في أيدى قلة قليلة جدًا. مصير مشابه تعاني منه «الفئة الأدنى في الطبقة الوسطى» كما يقول ماركس: «صغار التجار وأصحاب المحال التجارية والتجار المتقاعدون عمومًا والحرفيون والفلاحون، كل هذه الفئات تنحدر تدريجيًا إلى وضعية البروليتاريا؛ لأن رأسمالهم الصغير لا يستطيع المنافسة مع رأسماليين أكبر طبقًا لمعيار الصناعة الحديثة، ولأن مهارتهم التخصصية لا قيمة لها أمام أدوات الإنتاج الجديدة. وهكذا تتكون البروليتاريا من جميع طبقات الشعب». ومن المؤكد أنه وصف دقيق إلى حد ما، وبخاصة ما يتعلق بالحرفيين والعديد من البروليتاريين الذين ينحدرون من أصول ريفية أيضًا.

ومع أن ملاحظات ماركس تثير الإعجاب، فالصورة التي يرسمها ناقصة؛ فالحركة التي درسها هي حركة صناعية، و«الرأسماليُّ» عنده هو الرأسمالي الصناعي، و«البروليتاريُّ» عنده هو العامل الصناعي. ورغم انحدار العديد من العمال الصناعيين من أصول فلاحية، فذلك لا يعني أن المزارعين والفلاحين مثلًا سيُختَزَلون جميعهم بالتدريج إلى وضعية عمال صناعيين. حتى عمال الزراعة لا يوحِّدهم بالضرورة مع عمال الصناعة شعور مشترك

بالتضامن والوعي الطبقي. ويعترف ماركس بأن «توزُّعَ عمال الريف على مساحات واسعة يُضْعِفُ من قوتهم على المقاومة في الوقت الذي يزيد فيه تركيز رأس المال في أيدٍ قليلة من قوة مقاومة عمَّال المدن». ولا يعني ذلك توحيد الوعي بالطبقة عند كل أفرادها؛ بل يتضح على الأصح أن ثمة احتمال انقسام، فالعامل الزراعي يعتمد أحيانًا على سيده، المزارع أو الفلاح، مما يحول دون جعْل قضيته مشتركة مع البروليتاري الصناعي. وقد ذكر ماركس نفسه احتمال أن يختار المزارعون أو الفلاحون دعمَ البرجوازية وليس العمال، وأن برنامج العمال مثل برنامج «البيان الشيوعي»، ومطلبه الأول «إلغاء تملُّك الأراضي»، لا يهدف إلى مقاومة هذا الاتجاه.

وهو الأمر الذي يوضح على الأقل احتمال عدم اختفاء الطبقات الوسطى الريفية، وأن البروليتاريا الريفية قد لا تندمج مع البروليتاريا الصناعية. لكن هذا ليس كل شيء. فتحليل ماركس يُبَيِّنُ اهتمام الطبقة البرجوازية بإثارة الفُرْقة بين الأُجَراء التي تتحقق بطريقتين على الأقل فيما يرى ماركس. الطريقة الأولى خلق طبقة وسطى جديدة، وهي مجموعة متميزة من الأُجَـراء الذين سيشعرون بالتفوق والأفضلية على العامل اليدوي، وفي الوقت نفسه يقعون تحت رحمة الحُكَّام. والطريقة الأخرى هي الاستفادة من تلك الفئة الدنيا في المجتمع الذين سمَّاهم ماركس «رِعاع البروليتاريا». وهو ما يعني - كما أشار ماركس - تمهيدَ الأرض لمجرمين على أُهْبة الاستعداد لبيع أنفسهم للعدو الطبقي، وتتجه زيادة البؤس إلى تضخيم أعداد تلك الفئة بحسب ما يعترف ماركس؛ وهو تطوّر لن يسهم في تضامن كل المقهورين.

لكن حتى تضامن طبقة العمال الصناعيين لا يَنتج بالضرورة عن تزايد البؤس. والحق يقال، لا بدّ أن تُنْتِجَ زيادةُ البؤس مقاومةً، وعلى الأرجح تفشِّي التمرد والعصيان. لكن فرضية حُجَّتنا هي أن البؤس لا يمكن تخفيفه

حتى يتحقق النصر للثورة الاشتراكية، وهو ما يعني انهزام مقاومة العمال في محاولاتهم العقيمة لتحسين أوضاعهم. لكن تطوّرًا من هذا القبيل لا يجعل العمال بالضرورة واعين طبقيًا بالمعنى الماركسي، أيْ فخورين بطبقتهم وواثقين في مهمتهم، وإنما قد يجعلهم واعين طبقيًا بمعنى كونهم واعين بانتمائهم إلى جيش مغلوب [مهزوم]. ولعل هذا هو ما سيَحدث، إنْ لم يكتشف العمال قوَّتهم في تزايد أعدادهم وقواهم الاقتصادية الكامنة. كما قد يحدث هذا لو أظهرت كل الطبقات- كما تنبَّأ ماركس- باستثناء العمال والرأسماليين- اتجاهًا إلى الاختفاء والتلاشي. لكن مادامت هذه النبوءة- كما رأينا- ليست صحيحة بالضرورة، فقد تعمل مشاعر الانهزامية على تصديع التضامن بين العمال الصناعيين.

وهكذا، على النقيض من نبوءة ماركس التي تُلِحُّ على ضرورة التطوّر إلى انقسام واضح بين طبقتين، نجد أنه على أساس فرضياته، من المحتمل أن تتطوّر البنية الطبقية على النحو الآتي: (1) البرجوازيون، (2) كبار ملاك الأراضي، (3) أصحاب أراضٍ آخرين، (4) العمال الريفيون، (5) طبقة وسطى جديدة، (6) العمال الصناعيون، (7) رِعاع البروليتاريا. (وبالطبع قد تتطوّر أية توليفة أخرى من تلك الطبقات). والأكثر من هذا، يمكن لتطوّر من هذا القبيل أن يعمل على تقويض وحدة العمال الصناعيين.

وعلى هذا، يمكن القول إن النتيجة الأولى المترتبة على الخطوة الثانية في حُجَّة ماركس لا تحدث. لكن، كما في انتقادي الخطوة الثالثة، لا بدّ من الإشارة هنا أيضًا إلى أني لا أقصد استبدال نبوءة أخرى بنبوءة ماركس. فأنا لا أقول بأن نبوءته غير حقيقية أو أن تطوّرات بديلة ستقع. لا أقول سوى إنها قد تقع. (ولا ينكر هذا الاحتمالَ أعضاءُ الأجنحة الماركسية المتطرفة الذين يستخدمون الاتهام بالخيانة والرشوة وعدم كفاية التضامن الطبقي بوصفها وسائل مفضَّلة لتفسير تطوّرات بعيدة لا تتوافق مع جدول النبوءة الزمني).

إن أمورًا من هذا القبيل قد تحدث، وينبغي أن تكون واضحة لمَن لاحظ أن التطوّر الذي أدى إلى الفاشية قد لعبت فيه كل الاحتمالات التي ذكرتُها دورًا. لكن مجرد الاحتمال كافٍ لهدْم النتيجة الأولى التي توصَّل إليها ماركس في الخطوة الثانية من حُجَّته.

وهذا يؤثر بطبيعة الحال في النتيجة الثانية، ألا وهي التنبوء بانتصار الثورة الاشتراكية. لكن قبل الدخول إلى نقد الطريقة التي توصَّل بها ماركس إلى هذه النبوءة، من الضروري مناقشة الدور الذي تلعبه داخل الحُجَّة ككل، وكذلك مناقشة استخدام ماركس لتعبير «الثورة الاشتراكية».

2

ما يعنيه ماركس حين يتحدث عن الثورة الاشتراكية يبدو واضحًا للوهلة الأولى بما فيه الكفاية. فعبارته «ثورة البروليتاريا الاشتراكية» هي مفهوم تاريخي. وتدل تقريبًا على انتقال سريع من مرحلة تاريخية للرأسمالية إلى مرحلة الاشتراكية. وبكلمات أخرى، هي اسم الفترة الانتقالية للصراع الطبقي بين طبقتين رئيسيتين، وصولًا إلى انتصار العمال النهائي. وحين سُئِلَ ماركس عمَّا إذا كان تعبير «الثورة الاشتراكية» يقتضي حربًا أهلية عنيفة بين الطبقتين أجاب بأنه لا يقتضيها بالضرورة، ولكنه أضاف أن دلائل تجنُّب الحرب الأهلية ليست مبشِّرة لسوء الحظ. ولعله كان سيضيف- من وجهة نظر النبوءة التاريخية- أن السؤال يبدو غير ذي صلة بالموضوع ربما، بل وأهميته ثانوية على كل حال. تصرُّ الماركسية على أن الحياة الاجتماعية عنيفة، وتنادِي الحربُ الطبقية ضحاياها كل يوم. ما يهمُّ حقًا هو النتيجة: الاشتراكية. وتحقيق هذه النتيجة هو الخصيصة الجوهرية لـ«الثورة الاشتراكية».

والآن، لو جعلنا تلك النتيجة ثابتة أو يقينًا حدْسيًا- أن الرأسمالية

ستتلوها الاشتراكيةُ- فقد يكفي هذا التفسير لمصطلح «الثورة الاشتراكية» تمامًا. لكن مادام علينا استخدام عقيدة الثورة الاشتراكية بوصفها جزءًا من تلك الحُجَّة العلمية التي نؤسِّس بها مجيءَ الاشتراكية، فلن يكفي هذا التفسير في حقيقة الأمر تمامًا. وإذا حاولنا بحُجَّة من هذا القبيل توصيف الثورة الاشتراكية بأنها انتقال إلى الاشتراكية، فستصبح الحُجَّة دائرية، كالطبيب الذي «يُسأل عن تبرير توقُّعه موت مريض ما، فأجاب بأنه لا يعرف أعراض الداء ولا أيَّ شيء آخر عنه سوى أنه سيتحوّل إلى داء مميت». (فإذا لم يمت المريض، فداؤه لم يكن بعدُ هو «الداء المميت»، وإذا لم تؤدِّ الثورة إلى اشتراكية فهي ليست بعدُ «ثورة اشتراكية»). وبمقدورنا إعطاء هذا النقد شكلًا بسيطًا أيضًا، وهو أنه في أيٍّ من الخطوات الثلاث في الحجّة النبوئية يجب علينا عدم افتراض أيِّ شيء- مهما كان ما يُسْتَدَلُّ عليه- إلا في خطوة لاحقة.

تُبيِّن تلك الاعتبارات أنه يتعيَّن علينا- من أجل إعادة بناء سليم لحُجَّة ماركس- العثور على توصيف لثورة اشتراكية لا يشير إلى الاشتراكية ويسمح للثورة الاشتراكية بأن تقوم بدورها في حُجَّة ماركس كلما أمكن. إن توصيفًا يستوفي هذه الشروط يبدو على النحو الآتي: الثورة الاشتراكية هي سعي البروليتاريا الموحَّدة إلى التغلب على السلطة السياسية كلها، آخذةً على عاتقها بعزْمٍ ثابتٍ عدمَ التراجع عن العنف، فالعنف ضروري لتحقيق هذا الهدف ولمقاومة أية مساعٍ من معارضيها لاستعادة النفوذ السياسي. هذا التوصيف يخلو من المصاعب المذكورة للتوِّ؛ فهو يناسب الخطوة الثالثة في الحُجَّة مادامت سليمة، فيعطيها درجة من المعقولية، ويتوافق مع الماركسية كما سيتضح، ولا سيما مع مَيْلها التاريخاني إلى تجنب إعطاء تصريح محدد بشأن ما إذا كان العنف سيُستخدم واقعيًا في تلك المرحلة من التاريخ، أم لا.

لكن لو اعتبرنا النبوءة التاريخية توصيفًا مقترحًا غير محدَّد بشأن استخدام العنف، فمن المهم إدراك أنها لا تنطلق في ذلك من وجهة نظر أخلاقية أو قانونية. وعلى هذا، فتوصيف الثورة الاشتراكية المقترح هنا يجعل منها بلا أدنى شك «انقلابًا عنيفًا»؛ نظرًا إلى أن السؤال عمًّا إذا كان العنف سيُستعمل واقعيًا أم لا، بلا قيمة. وقد افترضنا عزمًا ثابتًا على عدم الحدِّ من العنف اللازم بالضرورة لتحقيق أهداف التحرك. إن القول بأن العَزْمَ على عدم الحدِّ من العنف حاسمٌ لطبيعة الثورة الاشتراكية بوصفها انقلابًا عنيفًا، يتوافق لا مع وجهة نظر أخلاقية أو قانونية فقط بل مع الرؤية العادية للأمر أيضًا. فلو أن رجلًا تَقَرَّرَ له استخدام العنف كي يحقق أهدافه، سنقول إنه يتبنَّى موقفًا عنيفًا لتحقيق كل مقاصده وأغراضه، سواء استخدم العنف واقعيًا أو لم يستخدمه في حالة بعينها. والحق يقال، في محاولة لتوقُّع فعل مستقبلي من هذا الرجل، سيجب علينا أن نكون كما قالت الماركسية غير محددين، فنقول إننا لا نعرف ما إذا كان سيلجأ إلى القوة في الواقع أم لا. (ومن ثَمَّ، يتفق توصيفنا في هذه النقطة مع الرؤية الماركسية). لكن عدم التحديد هذا يتلاشى بوضوح لو أننا لا نحاول تقديم نبوءة تاريخية، وإنما نحاول توصيف موقفه بالطريقة العادية.

وأريد الآن إيضاح أني أعتبر- من وجهة نظر السياسة العملية- التنبوءَ باحتمال اندلاع ثورة عنيفة، العنصرَ الأكثر ضررًا في الماركسية، ومن الأفضل لو أني شرحت بإيجاز السبب في رأيي قبل الاستمرار في تحليلي.

لستُ في كل الحالات وتحت كل الظروف ضد ثورة عنيفة. وأعتقد مع بعض مفكري العصور الوسطى ومفكري النهضة المسيحيين بإجازة إعدام الحاكم المستبد، حيث لا يوجد في ظل الاستبداد احتمال آخر، وحيث تكون الثورة العنيفة مبرَّرة. لكنني أعتقد أيضًا أن أية ثورة من هذا النوع ينبغي أن يكون هدفها الوحيد تأسيس الديمقراطية، ولا أعني بالديمقراطية

شيئًا غامضًا غموض «حكم الشعب» أو «حكم الأغلبية»، بل مجموعة من المؤسسات (من بينها بصفة خاصة الانتخابات العامة، أيْ حق الشعب في إقالة الحكومة) تسمح بالرقابة العامة على الحُكَّام وإقالتهم من قِبَل المحكومين، وتُمَكِّنُ المحكومين من تحقيق إصلاحات من دون استعمال العنف، ولو ضد إرادة الحُكَّام. وبكلمات أخرى، استعمال العنف مبرَّرٌ فقط في ظل وجود استبداد يجعل الإصلاحات دون عنف أمرًا مستحيلًا، وينبغي أن يكون له هدف واحد فقط، ألا وهو إيجاد حالة عامة تجعل الإصلاحات دون عنف ممكنة.

ولا أعتقد أبدًا أنه ينبغي محاولة تحقيق أكثر من ذلك بوسائل عنيفة. لأني أعتقد أن محاولة كهذه ستنطوي على المخاطرة بتدمير كل بشائر نجاح الإصلاح العقلاني. وقد يؤدي استخدام العنف لفترات طويلة إلى فقدان الحرية في النهاية، مادام قد يأتي بحُكْمِ الرجل القوي وليس حكم العقل النزيه. فالثورة العنيفة التي تسعى إلى أزيد من القضاء على الاستبداد، قد تأتي باستبداد آخر، وقد تحقق أهدافها الحقيقية.

ثمة استخدام آخر للعنف مبرَّرٌ في الصراعات السياسية عند تحقيق الديمقراطية؛ ألا وهو مقاومة أيِّ هجوم (سواء من داخل الدولة أو من خارجها) على الدستور الديمقراطي واستعمال الأساليب الديمقراطية. فأيُّ هجوم من هذا النوع، وبخاصة لو جاء من حكومة في السلطة، أو لو تساهلت معه، ينبغي أن يقاومه كل المواطنين المخلصين، ولو باستخدام العنف. وفي حقيقة الأمر، يتوقف تشغيل الديمقراطية إلى حد كبير على إدراك أن الحكومة التي تحاول إساءة استعمال سلطاتها وتأسيس نفسها حكومةً مستبدةً (أو التي تتسامح مع سعي أيِّ شخص آخر لتأسيس طغيان جديد) تجعل من نفسها حكومة غير قانونية، وفي هذه الحالة من حق المواطنين بل يتعيَّن عليهم اعتبار تصرُّف تلك الحكومة جريمةً،

وأعضاءَها بمثابة عصابة خطيرة من المجرمين. لكنني أتمسك بأن المقاومة العنيفة لمحاولات الإطاحة بالديمقراطية ينبغي أن تكون دفاعية على نحو لا لَبْس فيه. ويجب ألا يوجَد أيُّ شك في أن هدف المقاومة الوحيد هو إنقاذ الديمقراطية. فالتهديدُ بالاستفادة من الوضع من أجل تأسيس استبداد مقابل [عكسي] جريمةٌ تَعْدِلُ في الجرْم المحاولةَ الأصلية لإدخال الاستبداد. واستخدام تهديد من هذا القبيل، حتى لو قُدِّمَ بقصد إنقاذ الديمقراطية صراحةً وردْع أعدائها، سيكون نهجًا سيئًا للغاية في الدفاع عن الديمقراطية؛ لأنه سيُرْبِكُ صفوفَ المدافعين عن الديمقراطية في ساعة الخطر، ومن ثَمَّ فقد يساعد العدو على تحقيق أهدافه.

تشير تلك الملاحظات إلى أن السياسة الديمقراطية الناجحة تطلب من المدافعين مراعاةَ قواعد بعينها. وسأسرد القليل من هذه القواعد لاحقًا في هذا الفصل، ولكني أود هنا إيضاح لماذا أعتبر الموقف الماركسي تجاه العنف إحدى أهم النقاط التي تُعَالَجُ في أيِّ تحليل لماركس.

3

طبقًا لتفسير الماركسيين للثورة الاشتراكية، نميز بين مجموعتين رئيسيتين منهم، جناح متطرف وجناح معتدل (وهما يتطابقان تقريبًا وليس تمامًا مع الحزبين الشيوعي والديمقراطي الاشتراكي).

يمتنع الماركسيون في كثير من الأحيان عن مناقشة السؤال عمَّا إذا كانت الثورة العنيفة «مبرَّرة» أم لا، قائلين إنهم ليسوا أخلاقيين بل علماء، فلا يتعاملون مع التخمينات حول ما ينبغي أن يكون بل مع حقائق ما يكون أو سيكون. وبكلمات أخرى، الماركسيون متنبئون تاريخيون يُقْصِرون أنفسَهم على التساؤل عمَّا سيحدث. لكن فلْنفترض أننا نجحنا في إقناعهم بمناقشة تبرير الثورة الاشتراكية. في هذه الحالة، أعتقد أننا سنجد كل

الماركسيين متفقين من حيث المبدأ مع الرؤية القديمة القائلة بأن الثورات العنيفة مبرَّرة فقط لو أنها موجَّهة ضد الاستبداد. وعندئذٍ تختلف آراء الجناحين.

فالجناح الراديكالي [المتطرف] يصرُّ- طبقًا لماركس- على أن الطبقة الحاكمة هي بالضرورة ديكتاتورية، أيْ مستبدة. ولا يمكن إقامة ديمقراطية حقيقية إلا بتأسيس مجتمع بلا طبقات، وإلا بالإطاحة- إنْ لزم الأمر- بالديكتاتورية الرأسمالية. أما الجناح المعتدل فلا يتفق مع هذه الرؤية، بل يصرُّ على أن الديمقراطية يمكن تحقيقها إلى حد ما في ظل الرأسمالية، وعلى هذا فمن المحتمل تدبير ثورة اشتراكية عن طريق إصلاحات سلمية متدرِّجة. لكن حتى هذا الجناح المعتدل يصرُّ على أن ذلك التطوّر السلمي غير مؤكد؛ فمن المحتمل أن تلجأ البرجوازية إلى القوة، لو وُوجِهَتْ باحتمال أنْ يهزمها العمال في ساحة المعركة الديمقراطية. وفي هذه الحالة سيكون مبرَّرًا للعمال الانتقام وإنشاء حكمهم بوسائل عنيفة. ويزعم كلا الجناحين أنه يمثل ماركسية ماركس الصحيحة، وكلاهما على صواب من وَجْهٍ. لأن وجهات نظر ماركس في هذا الشأن- كما ذكرنا أعلاه- غامضة إلى حد ما، بسبب منهجه التاريخاني. والأزيد من هذا والأهم، أن ماركس غَيَّرَ وجهات نظره أثناء مسيرة حياته، فبدأ راديكاليًا وانتهى إلى موقفٍ أكثر اعتدالًا.

سأفحص أولًا «الموقف الراديكالي»، مادام يبدو لي الموقف الوحيد الذي يتناسب مع كتاب «رأس المال» والاتجاه الكُلِّي لحُجَّة ماركس النبوئية. فالعقيدة الرئيسية في «رأس المال» هي تزايد العداء بين الرأسمالي والعامل بالضرورة، وعدم وجود حل وسط توفيقي ممكن بحيث لا يمكن سوى هدْم الرأسمالية، وليس تحسينها. ومن الأفضل اقتباس فقرة من «رأس المال» يلخِّص فيها ماركس «المَيْل التاريخي للتراكم الرأسمالي»،

حيث يقول: «وإلى جانب التناقص المستمر في عدد أساطين الرأسماليين الذين يغتصبون كل مزايا هذا التطوّر ويحتكرونها، يتسع مدى البؤس والقهر والعبودية والتدهور والاستغلال؛ لكن في الوقت نفسه، يرتفع السخط والتمرد في الطبقة العاملة التي يتزايد عددها باطراد، والتي تنضبط وتتوحَّد وتتنظم عن طريق آلية المنهج الرأسمالي في الإنتاج عينها. وفي نهاية المطاف، يصبح احتكار رأس المال قيْدًا على نمط الإنتاج الذي ازدهر به وفي ظله. ولكن تمركز وسائل الإنتاج في أيدي قلة والتنظيم الاجتماعي للعمل، يصل إلى نقطة تصبح معها عباءته الرأسمالية سترة تكتيف[1]، [تنفجر إربًا]. لقد دقت ساعة المِلْكية الخاصة الرأسمالية. وسيجري انتزاع مِلْكية مُنتزعي المِلْكية» [المُصَادِرين صُودِروا].

في ضوء هذه الفقرة الأساسية، لا يوجد شك في أن لُبَّ تعاليم ماركس في «رأس المال» استحالةُ إصلاح الرأسمالية، والتنبوء بالإطاحة العنيفة بها. وهي عقيدة تتطابق مع عقيدة الجناح الراديكالي. وتتسق مع حُجَّتنا النبوئية، مادام الأمر كذلك. لأنه لو سلَّمنا لا بالمقدمة في الخطوة الثانية فقط بل بالنتيجة الأولى أيضًا، فسيترتب عليها حقًا التنبوء بثورة اشتراكية، طبقًا للفقرة التي اقتبسناها من «رأس المال». (وسيترتب عليها أيضًا انتصار العمال، كما وَرَدَ في الفصل السابق). وفي واقع الحال، يبدو من الصعب تصور طبقة عاملة موحَّدة تمامًا وواعية طبقيًا لن تسعى في النهاية سعيًا جادًا إلى الإطاحة بالنظام الاجتماعي إنْ لم يُخفَّفْ بؤسُها بأية وسائل أخرى. لكن ذلك لا ينقذ [يحفظ] بطبيعة الحال الاستنتاج الثاني؛ فقد أظهرنا بالفعل أن الاستنتاج الأول غير سليم. ومن المقدمة وحدها، ومن نظرية تزايد الثروة والبؤس، لا يمكن استنتاج حتمية الثورة الاشتراكية. وكما

(1) سترة التكتيف strait Jacket: تُسْتَخْدَمُ لمَن أصيب بالهياج الجنوني - (المترجم).

وَرَدَ في تحليلنا الاستنتاج الأول، كل ما في وسعنا قوله هو أن الانفجارات التمرُّدية قد لا يمكن تجنّبها. لكن مادمنا غير متأكدين لا من وحدة الطبقة ولا من تطوّر الوعي الطبقي بين العمال، فلا يمكننا تعريف انفجارات من هذا القبيل بأنها ثورة اشتراكية. (وليس من الحتمي أن تنتصر أيضًا، وعندئذٍ لن يتسق مع الخطوة الثالثة افتراض أنها تمثل ثورة اشتراكية).

وعلى النقيض من الموقف الراديكالي الذي يتسق تمامًا مع الحُجَّة النبوئية، يأتي الموقف المعتدل ليهدمها تمامًا. لكنه كما ذكرتُ من قبل، يدعم سلطة ماركس المرجعية. لقد عاش ماركس حياة مديدة بما يكفي ليرى حدوث إصلاحات مستحيلة طبقًا لنظريته، وفي الوقت نفسه لم يخطر على باله أبدًا أن تحسين وضعية العمال يدحض نظريته. فرؤيته التاريخانية الغامضة للثورة الاشتراكية سمحت له بتفسير تلك الإصلاحات بوصفها تهيئة للثورة أو حتى إرهاصًا بها. وكما يخبرنا إنجلز، توصَّل ماركس إلى استنتاج أنه في إنجلترا «ستتحقق الثورة الاشتراكية الحتمية بوسائل سلمية وقانونية. ومن المؤكد أنه لم ينسَ أبدًا إضافة أنه قد توقَّع صعوبة استسلام الطبقة الحاكمة الإنجليزية، دون «تمرد مناصري العبودية»، لهذه الثورة السلمية والقانونية». ويتوافق هذا التقرير مع رسالة كتب فيها ماركس، قبل ثلاث سنوات فقط من موته: «حزبي.. لا يَعتبر الثورة الإنجليزية ضرورية بل ممكنة وفقًا لسوابق تاريخية». وينبغي ملاحظة هذا في العبارة الأولى على الأقل من تلك العبارات. لقد أُعْرِبَ بوضوح عن نظرية «الجناح المعتدل». أعني على وجه التحديد النظرية القائلة بأن الطبقة الحاكمة لا تستسلم وأن الثورة لا مفرَّ منها.

ويبدو لي أن هذه النظريات المعتدلة تهدم الحُجَّةَ النبوئية بكاملها. فهي تنطوي على احتمال الحل الوسط التوفيقي، والإصلاح التدريجي للرأسمالية، ومن ثَمَّ تقليص العداء الطبقي. لكن الأساسَ الوحيد للحُجَّة

البرولية افتراضُ زيادة العداء الطبقي. ولا توجد ضرورة منطقية تفسِّر لماذا ينبغي أن يؤدي الإصلاح التدريجي الذي يحققه الحل الوسط إلى تدمير كامل للنظام الرأسمالي؛ ولماذا ينبغي على العمال، الذين تعلموا بالتجربة أن بمقدورهم تحسين وضعهم من خلال الإصلاح التدريجي، ألا يفضِّلوا التمسك بهذا المنهج، حتى لو لم يسفر عن «نصر كامل»، أيْ خضوع الطبقة الحاكمة؛ ولماذا ينبغي ألا يتصالحوا مع البرجوازيين وتُترك لها حيازة أدوات الإنتاج بدلًا من المخاطرة بكل مكاسبهم عبر مطالب تؤدي إلى صدامات عنيفة. ولو افترضنا فحسب أن «البروليتاريين ليس لديهم ما يخسرونه سوى قيودهم»، ولو افترضنا فحسب أن قانون زيادة البؤس سليم وصحيح، أو أنه يجعل التحسينات مستحيلة، فعندئذٍ فقط يمكننا التنبوء بأن العمال سيضطرون إلى محاولة الإطاحة بالنظام كله. إن التفسير التطوّري لـ«الثورة الاشتراكية» يدمِّر الحُجَّة الماركسية كلها، من الخطوة الأولى حتى الخطوة الأخيرة، وكل ما يتبقى من الماركسية هو المنهج التاريخاني. وإذا ظلت النبوءة التاريخية محاولة قائمة فلا بد من تأسيسها على حجّة جديدة تمامًا.

ثم لو حاولنا بناء حُجَّة من هذا القبيل، جديدة أو معدَّلة، طبقًا لوجهات نظر ماركس الأخيرة ووجهات نظر الجناح المعتدل، محافظين قدر الإمكان على النظرية الأصلية، فسنصل إلى حجّة مؤسَّسَة بالكامل على الادعاء بأن الطبقة العاملة تمثل الآن، أو ستمثل يومًا ما، الغالبية العظمى من الشعب. وستدور الحُجَّة على النحو الآتي: «ثورة اشتراكية» ستقوم بتحويل الرأسمالية، التي لا نعني بها الآن سوى تقدم الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال. وهذه الثورة إما أن تمضي قدمًا من خلال مناهج ديمقراطية وتدريجية، أو قد تكون عنيفة، أو قد تكون تدريجية وعنيفة في مراحل بديلة. وسيعتمد كل ذلك على مقاومة البرجوازية. ولكن على أية

حال، وعلى الأخص لو كان التطوّر سلميًا، فيجب أن ينتهي بالعمال إلى رفعهم إلى «مرتبة الطبقة الحاكمة» كما يقول «البيان الشيوعي»، يجب أن «يكسبوا معركة الديمقراطية»؛ لأن «الحركة البروليتارية حركة واعية بنفسها، مستقلة، تتكوَّن من الأغلبية الساحقة، ولأجل مصلحة الأغلبية الساحقة».

من المهم إدراك أنه حتى في هذا الشكل المعتدل والمعدَّل، لا يمكن تأييد النبوءة أو الدفاع عنها. والسبب هو: حين يُعترف باحتمال الإصلاح التدريجي، لا بدّ من التخلي عن نظرية زيادة البؤس؛ لكن مع وجود النظرية، فحتى طريقة تبرير القول بأن العمال الصناعيين يتعيَّن عليهم ذات يوم تشكيل «أغلبية ساحقة»، سيختفي [يتلاشى]. ولا أقصد أن هذا القول سيترتب حقًا على النظرية الماركسية في زيادة البؤس، مادامت لم تكترث بالمزارعين والفلاحين بالقدر الكافي. ولكن إذا كان قانون زيادة البؤس، الذي يفترض اختزال الطبقة الوسطى إلى مستوى البروليتاريا، غير صحيح، فيجب أن نكون مستعدين لإيجاد طبقة وسطى معتبرة للغاية تستمر في الوجود (أو تنشأ طبقة وسطى جديدة)، وقد تتعاون مع طبقات أخرى غير بروليتارية ضد عزْم العمال على الاستيلاء على السلطة، ولا أحد يستطيع القول على وجه اليقين ما ستكونه حصيلة نزاع من هذا القبيل. وفي واقع الحال، لم تعد الإحصاءات تُظْهِرُ أيَّ مَيْل للزيادة في عدد عمال الصناعة قياسًا إلى طبقات أخرى من السكان. فعلى الأصح يوجد مَيْل معاكس، رغم استمرار تراكم أدوات الإنتاج، وهو ما يدحض صحة الحجّة النبوئية المعدَّلة. فكل ما يتبقى منها هو الملاحظة المهمة (التي لا ترقى مع ذلك إلى المعايير الطنانة في النبوءة التاريخانية) ومُفادها تحقق الإصلاحات الاشتراكية تحت ضغط المقهورين، أو (إنْ كان هذا التعبير مفضَّلًا) تحت ضغط الصراع الطبقي، وهذا يعني أن تحرر المقهورين سيكون إنجاز المقهورين أنفسهم.

الحُجَّة النبوئية لا يمكن الدفاع عنها، ولا تقبل إصلاحًا، في كل تفاسيرها، سواء الراديكالية أو المعتدلة. ومن أجل فهم كامل لهذا الموقف، لا يكفي دحض النبوءة المعدَّلة؛ فمن الضروري أيضًا اختبار الموقف الغامض من مشكلة العنف التي نلاحظها عند الحزبيْن الماركسييْن الراديكالي والمعتدل على السواء. وأؤكد أن هذا الموقف له تأثير مُعْتَبَرٌ في مسألة ما إذا كانت «معركة الديمقراطية» ستفوز أم لا؛ لأنه متى فاز الجناح الماركسي المعتدل في انتخابات عامة أو اقترب من الفوز، فأحد الأسباب أنه جذب قطاعات كبيرة من الطبقة الوسطى. ويرجع ذلك إلى نزعته الإنسانية وإلى وقوفه مع الحرية ضد القهر. لكن «الغموض المنهجي» في موقفه من العنف لا يميل إلى تحييد هذا الجذب فقط، بل يعزِّز مباشرةً مصلحةَ مناهِضي الديمقراطية ومحبي خير الإنسانية، والفاشيين أيضًا.

هناك نوعان من الغموض يرتبطان ارتباطًا وثيقًا في العقيدة الماركسية، وكلاهما مهم من وجهة النظر تلك. الأول هو الموقف الغامض من العنف، المؤسَّس على النهج التاريخاني. والآخر هو الطريقة الغامضة التي يتحدث بها الماركسيون عن «استيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية»، كما يطرحها «البيان الشيوعي». ما الذي يعنيه ذلك؟. قد يعني- وأحيانًا يُفَسَّر بـ- أن حزب العمال لديه هدف واضح وغير ضارٍّ من كل حزب ديمقراطي، ألا وهو الحصول على الأغلبية وتشكيل الحكومة. لكنه قد يعني- وكثيرًا ما ألمح الماركسيون إلى أنه يعني- أن الحزب بمجرد أن يكون في السلطة سيعتزم ترسيخَ نفسه في تلك الوضعية؛ أيْ أنه سيستخدم أغلبية الأصوات على نحو يجعل من الصعب للغاية على الآخرين استعادة السلطة بوسائل ديمقراطية عادية. إن الفرق بين هذين التفسيرين مهم للغاية. فإذا كان حزب لديه أقلية في وقتٍ يخطط لقمع الحزب الآخر، سواء بالعنف أو بوسائل

تصويت الأغلبية، فهو يعترف ضمنًا بحق حزب الأغلبية الحالي في فعل الشيء نفسه. وبذلك يفقد أيَّ حق أخلاقي في الشكوى من القهر والقمع، وفي الحقيقة يُسَهِّلُ الأمرَ على مجموعات داخل الحزب الحاكم الحالي ترغب في قمع المعارضة بالقوة.

يجوز لي أن أطلق على هذين الغموضين بإيجاز غموض العنف وغموض الاستيلاء على السلطة. وكلاهما متجذِّر لا في غموض النهج التاريخاني فقط، بل في النظرية الماركسية عن الدولة أيضًا. فإذا كانت الدولة في أساسها هي استبداد طبقة، فإن العنف- من ناحية أولى- يكون جائزًا، ومن ناحية أخرى كل ما يمكن عمله هو استبدال ديكتاتورية البروليتاريا بديكتاتورية البرجوازية. ولا تكشف زيادة القلق بشأن الديمقراطية الرسمية سوى عن انعدام الحسِّ التاريخي، ففي النهاية «ليست الديمقراطية.. سوى مرحلة من المراحل في مسار التطوّر التاريخي» كما يقول لينين.

يلعب هذان الغموضان دورهما في القواعد التكتيكية لكلا الجناحين الراديكالي والمعتدل. وهذا أمر مفهوم، مادام الاستخدام المنظَّم [المنهجي] للغموض يتيح لهما توسيع النطاق الذي يمكِّنهما من تجنيد أتباع محتملين. ولكن هذه الميزة التكتيكية قد تؤدي بسهولة إلى خلل في اللحظة الأحرج؛ فقد تؤدي إلى فُرْقة متى اعتقد معظم الأعضاء الراديكاليين أن الساعة دقت لاتخاذ فعل عنيف [تدابير وإجراءات عنيفة]. إن الطريقة التي تُجِيزُ للجناح الراديكالي اللجوء إلى استعمال العنف بشكل غامض منهجيًا تتضح من خلال المقتطفات الآتية المأخوذة من تشريح نقدي حديث للماركسية قام به باركيس Parkes. «مادام الحزب الشيوعي في الولايات المتحدة صار يعلن ليس فقط أنه لا يدعو إلى الثورة بل لم يَدْعُ أبدًا إلى ثورة أيضًا، ولعله من المستحسن اقتباس عبارات قليلة من برنامج الشيوعية الدولية Communist International (المصوغ عام 1928)». ثم يقتبس باركيس

من فقرات أخرى تالية من هذا البرنامج: «إن استيلاء البروليتاريا على السلطة لا يعني «الانتزاع» السلْمي للدولة البرجوازية القائمة، عن طريق أغلبية برلمانية.. فالاستيلاء على السلطة.. هو الإطاحة العنيفة بالسلطة البرجوازية، وهدْم جهاز الدولة الرأسمالي... الحزب.. تواجِّهه مهمة قيادة الجماهير للهجوم المباشر على الدولة البرجوازية. ويتم ذلك عن طريق.. الدعاية.. و.. العمل الجماهيري.. ويشمل هذا العملُ الجماهيري.. في النهاية، الإضرابَ العام بالتزامن مع العصيان المسلح.. والشكل الأخير.. الذي هو الشكل الأعلى، يجب تدبيره وفق قواعد الحرب..». من هذه الاقتباسات نفهم أن هذا الجزء من البرنامج لا غموض فيه على الإطلاق؛ لكن هذا لا يمنع الحزب من جعْل استعمال العنف بشكل غامض منهجيًا، تراجعًا وانسحابًا، لو تطلبه الموقف التكتيكي، نحو تفسير غير عنيف لمصطلح «الثورة الاشتراكية»، وذلك رغم الفقرة الختامية في «البيان الشيوعي» (التي احتفظ بها برنامج عام 1928)، وهي: «يأنف الشيوعيون من إخفاء وجهات نظرهم وأهدافهم. ويعلنون بوضوح أن أهدافهم لا تتحقق إلا بالإطاحة العنيفة بكل الشروط الاجتماعية القائمة..».

ولكن الطريقة التي يَستخدم بها الجناحُ المعتدل الغموضَ المنهجي للعنف وكذلك غموض الاستيلاء على السلطة هي الأهم. فقد تطوّرت لا سيما بواسطة إنجلز، على أساس وجهات نظر أكثر اعتدالًا لدى ماركس اقتبسناها أعلاه، وأصبحت عقيدة تكتيكية أثَّرت إلى حد كبير في تطوّرات لاحقة. إن العقيدة التي تدور في ذهني يمكن تقديمها على النحو الآتي: نحن الماركسيين نفضِّل بشكل أكبر التطوّر السلْمي والديمقراطي نحو الاشتراكية، كلما استطعنا إلى ذلك سبيلًا. ولكننا بوصفنا سياسيين واقعيين نتوقع أن البرجوازيين لن يقفوا مكتوفي الأيدي حين يكون في متناولنا الحصول على الأغلبية، بل سيحاولون هدْم الديمقراطية. وفي تلك الحالة،

يجب علينا ألّا نتراجع، بل سنقاتل ونستولي على السلطة السياسية. ومادام هذا التطوّر محتملًا، فيجب تجهيز العمال لمواجهته، وبغير ذلك سنخون قضيتنا. وثمة هنا إحدى فقرات إنجلز في هذا الشأن: «في الوقت الحالي.. الشرعية.. تعمل بشكل جيد لصالحنا، وينبغي ألّا نتخلى عنها مادامت كذلك. ويبقى أن نرى إذا ما كان البرجوازيون.. هم الذين سيتخلون عنها أولًا كي يسحقوننا بالعنف. أطلِقوا الطلقة الأولى أيها السادة المحترمون البرجوازيون!. لا أرتاب في هذا مطلقًا، فهُم سيكونون أول مَن يطلق النار. وذات يوم لطيف.. سيزيد تعب البرجوازيين من.. مراقبة الزيادة المتسارعة لقوة الاشتراكية، وسيلجأون إلى اللاشرعية والعنف». ما سيحدث بعد ذلك هو ترْك العنف غامضًا على المستوى المنهجي. ويُستخدم هذا الغموض بوصفه تهديدًا؛ ففي فقرات لاحقة يخاطب إنجلز «السادة المحترمين البرجوازيين» بالطريقة الآتية: «إذا.. كسرتَ الدستور.. فللحزب الاشتراكي الديمقراطي مطلق الحرية في تصرفه، أو يكفُّ عن التصرف، ضدك- أيهما كان أفضل. ولكن ما سيحدث، يصعب الكشف لك عنه اليوم!».

من المثير للاهتمام أن نرى كيف تختلف تلك العقيدة اختلافًا واسعًا عن التصور الأصلي في الماركسية الذي تنبَّأ بأن الثورة ستأتي بوصفها ثمرة زيادة ضغط الرأسمالية على العمال، وليس ثمرة ضغط زائد من حركة طبقة عمال ناجحة على الرأسماليين. هذا التغيُّر الكبير الملحوظ في الوِجْهة يُظْهِرُ تأثيرَ تطوّر اجتماعي واقعي هو إحدى وسائل تقليل البؤس. لكن عقيدة إنجلز الجديدة، التي تُنَحِّي الثورية، أو على نحو أدق الردَّ الثوري، مانحةً المبادرة للطبقة الحاكمة، سخيفة من الناحية التكتيكية، ومحكوم عليها بالفشل. تقول النظرية الماركسية الأصلية إن ثورة العمال ستندلع من قلب الانحطاط والكآبة؛ أيْ عند اللحظة التي يَضْعُفُ فيها النظام

السياسي بسبب انهيار نظامه الاقتصادي، مما سيسهم إلى حد كبير في انتصار العمال. لكن لو أن «السادة المحترمين البرجوازيين، مدعوون إلى إطلاق الطلقة الأولى، فهل يُعْقَلُ أنهم سيكونون من الغباء بما يكفي لعدم اختيار لحظتهم المناسبة بحكمة؟، وهل لن يتخذوا التدابير السليمة من أجل حرب سيَشُنُّونها؟، وماداموا سيتمسكون بالسلطة طبقًا للنظرية، أفلا تعني تدابير من هذا القبيل تعبئة القوى ضد عمال ليس لديهم أدنى فرصة للفوز؟. هذه الانتقادات لا تتلاقى معًا في تعديل النظرية بحيث ينبغي على العمال ألا ينتظروا حتى يوجِّه الجانبُ الآخر ضرباته بل يحاول استباقها، مادام- وفقًا لافتراضها- من اليسير فعلًا على مَن هُمْ في السلطة أن يسبقوا غيرهم في اتخاذ تدابيرهم وتجهيزاتهم: التسلح بالطبنجات لو تسلح العمال بالعصي، والتسلح بالبنادق لو أنهم تسلحوا بطبنجات، وقاذفات القنابل لو أنهم تسلحوا بالبنادق، وهكذا.

5

لكن هذا النقد- العملي إنْ جاز التعبير- الذي تؤيده التجربة، ليس سوى نقد سطحي. فالعيوب الرئيسية في العقيدة تكمن عند مستوى أعمق. النقد الذي أريده الآن هو عرض محاولات تبيِّن أن كلًا من الافتراض المسبق في العقيدة ونتائجه التكتيكية من المرجَّح أن «يُنْتِجَا» ردَّ فعل برجوازي يناهِضُ الديمقراطيةَ كما تتوقعه النظرية، وتزعم (بغموض) أنها تمقته: تعزيز العنصر المناهِض للديمقراطية عند البرجوازيين، ومن ثم اندلاع حرب أهلية، الأمر الذي سيؤدي إلى الهزيمة، وإلى الفاشية.

بإيجاز، النقد الذي يدور في ذهني هو أن عقيدة إنجلز التكتيكية، وعلى نحو أعم، أشكال الغموض المنهجي في استعمال العنف والاستيلاء على السلطة، تجعل اشتغال الديمقراطية مستحيلًا، بمجرد أن يعتنقها حزب

سياسي مهم. وأبني هذا النقد على الزعم بأن الديمقراطية لا يمكنها العمل إلا إذا التزمت الأحزاب الرئيسية برؤية وظائفها التي يمكن إجمالها في بعض القواعد على النحو الآتي (انظر أيضًا القسم (2) من الفصل السابع):

(1) لا يمكن وصف الديمقراطية تمامًا بأنها حكم الأغلبية، مع أن مؤسسة الانتخابات العامة هي الأهم. لأن الأغلبية قد تحكم بطريقة استبدادية. (فأغلبية مَن هم أقصر مِن ستة أقدام قد يقررون أن أقلية مَن هم أطول مِن ستة أقدام يجب أن يدفعوا كل الضرائب). في الديمقراطية يجب أن تكون سلطات الحُكَّام محدودة، ومعيار الديمقراطية هو: في الديمقراطية، الحُكَّام أيْ الحكومة يُقيلها المحكومون من دون إراقة دماء. ومن ثَمَّ، إذا كان رجال السلطة لا يحمون المؤسسات التي تؤمِّن للأقلية إمكان العمل من أجل التغيير السلمي فسيكون حكمهم استبداديًا.

(2) لا نحتاج سوى إلى التمييز بين شكلين من الحكومة، يعني: التمييز بين مؤسسات من هذا النوع الذي يحمي حق الأقلية وبين كل ما سواها؛ أيْ التمييز بين الديمقراطيات والأنظمة الاستبدادية.

(3) الدستور الديمقراطي الدائم ينبغي أن يستبعد نمطًا واحدًا فقط من التغيير في النظام القانوني، وهو على وجه التحديد التغيير الذي يشكل خطرًا على طابعه الديمقراطي.

(4) في الديمقراطية، ينبغي ألا تشمل الحماية الكاملة للأقليات مَن ينتهكون القانون، وخصوصًا مَن يحرِّضون آخرين على الإطاحة العنيفة بالديمقراطية.

(5) السياسة العامة لتأطير المؤسسات من أجل حماية الديمقراطية يجب أن تمضي دائمًا على فرض وجود نزعات معادية للديمقراطية كامنة بين المحكومين وكذلك بين الحُكَّام.

(6) إذا ضاعت الديمقراطية فستضيع كل الحقوق. وحتى لو ظل المحكومون يستمتعون ببعض مزايا اقتصادية فلن تستمر إلا انطلاقًا من المعاناة.

(7) توفِّر الديمقراطيةُ أرضَ معركةٍ لا تُقَدَّرُ بثمن من أجل أيٍّ إصلاح معقول، مادامت تسمح بالإصلاح دون عنف. ولكن إنْ لم يكن الحفاظ على الديمقراطية هو الاعتبار الأول في أية معركة تُحسم على هذا الأساس فإن النزعات الكامنة المناهِضة للديمقراطية الموجودة دائمًا (التي تُغْرِي مَن يعانون في ظل توتر الحضارة، كما أطلقنا عليهم في الفصل العاشر) قد تؤدي إلى انهيار الديمقراطية. وإنْ لم يكن قد تطوّر بَعْدُ فَهْمُ تلك المبادئ، فيجب الكفاح من أجل تطويره. أما السياسة العكسية فهي مُهْلِكة لأنها تسفر عن خسران المعركة الأهم، ألا وهي المعركة من أجل الديمقراطية نفسها.

وعلى النقيض من تلك السياسة، تتميز سياسة الأحزاب الماركسية بأنها سياسة تسعى إلى جعْل العمال يرتابون في الديمقراطية، يقول إنجلز: «في الواقع، ليست الدولة سوى آلة من أجل قهر طبقة لأخرى، وهذا يجعل الجمهورية الديمقراطية ليست بأقل من حكم مَلَكي». ولكن وجهات نظر من هذا القبيل تُنْتِجُ:

(أ) سياسة توجيه اللوم إلى الديمقراطية على كل الشرور التي لم تَحُلْ دون وقوعها، بدلًا من الاعتراف بوقوع اللوم على الديمقراطيين أنفسهم، وليست المعارضة في العادة بأقل من الأغلبية (فكل معارضة لديها أغلبية تستأهلها).

(ب) سياسة تعليم المحكومين النظر إلى الدولة لا بوصفها دولتهم، بل بوصفها الانتماء إلى الحُكَّام.

(ج) سياسة إخبارهم بأنه لا يوجد سوى طريق واحد لتحسين الأمور،

وهو «الاستيلاء الكامل على السلطة». لكنها سياسة تتغافل عن الأمر المهم حقًا في الديمقراطية، ألا وهو مراجعة السلطة وضبطها.

إن سياسة من هذا القبيل لَهي عمل من أعمال أعداء المجتمع المفتوح؛ لأنها تزوِّدهم بطابور خامس دون قصد. وفي مقابل «البيان الشيوعي» الذي يقول بغموض: «الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة هي رفع البروليتاريا إلى مرتبة الطبقة الحاكمة؛ من أجل كسب معركة الديمقراطية»، فإني أجزم بأنه إذا قُبِلَ هذا بوصفه الخطوة الأولى فستضيع معركة الديمقراطية.

تلك هي العواقب العامة المترتبة على قواعد إنجلز التكتيكية، وعلى أشكال الغموض والالتباس المتجذِّرة في نظرية الثورة الاشتراكية. وفي نهاية المطاف، فهي ليست إلا العواقب الأخيرة والنهائية لطريقة أفلاطون في طرح مشكلة السياسات عندما تساءل «مَن الذي ينبغي أن يحكم الدولة؟» (انظر الفصل السابع). وقد آن الوقت كي نتعلم أن السؤال «مَن الذي يدبِّر السلطة في الدولة ويمارسها؟» لا يحظى سوى بأهمية قليلة بالمقارنة مع السؤال «كيف تُدبَّر السلطة وتُمَارَسُ؟»، و«كم من السلطات تُمَارَسُ؟». يجب أن نتعلم أن كل المشكلات السياسية هي مشكلات مؤسَّسية على المدى الطويل- مشكلات الإطار القانوني وليس مشكلات أشخاص- وأن التقدم نحو مزيد من المساواة لا يمكن تأمينه إلا من خلال ضبط مؤسَّسي للسلطة.

6

وكما فعلتُ في الفصل السابق، سأوضح الآن الخطوة الثانية عن طريق بيان الطريقة التي أثَّرتْ بها النبوءة في التطوّرات التاريخية الأخيرة. كل الأحزاب السياسية لديها «مصلحة مكتسبة» أو «منفعة واضحة» في تحركات خصمها غير الشعبية. فهي تعيش عليها، وتتناولها بإسهاب وتؤكدها، وحتى

تتطلع إليها، بل تشجع الأخطاء السياسية التي يرتكبها خصومها مادامت لا تتورط في أية مسؤولية عنها. ويقود ذلك- إلى جانب نظرية إنجلز- بعضَ الأحزاب الماركسية إلى التطلع إلى تحركات سياسية من خصومها ضد الديمقراطية. وبدلًا من محاربتها لتحركات من هذا القبيل بكل ما تملك من قوة، يسرُّها أن تقول لأتباعها: «انظروا ماذا يفعل أولئك الناس. هذا ما يسمونه الديمقراطية. هذا ما يسمونه الحرية والمساواة!. تذكَّروا ذلك حين يأتي يوم الحساب». (وهي عبارة غامضة قد تشير إلى يوم الانتخابات، أو ربما يوم الثورة). تلك السياسة التي تترك الخصم يُعَرِّي نفسَه، لو امتدت إلى تحركات ضد الديمقراطية فلَسوف تقود إلى كارثة. إنها سياسة الحديث الكثير وعدم فعل أيِّ شيء في مواجهة الخطر الحقيقي والمتزايد على المؤسسات الديمقراطية. هي سياسة حرب الكلام وسلام الأفعال؛ وهي تُعلِّم الفاشيين منهجًا لا يقدر بثمن: منهج سلام الكلام وحرب الأفعال.

لا يوجد أدنى شك في الطريقة التي يُستخدم بها هذا الغموض المذكور من مجموعات فاشية تريد تدمير الديمقراطية أو هدْمها. ويتعيَّن علينا أن نضع في حسباننا احتمال وجود جماعات من هذا القبيل، وأن تأثيرها داخل ما يُسَمَّى البرجوازيين سيعتمد إلى حد كبير على السياسة التي تتبناها أحزاب العمال.

وعلى سبيل المثال، فلْننظر عن كثب أكبر إلى الاستعمال المتحقِّق في الصراع السياسي للتهديد بالثورة أو حتى التهديد بـ«إضرابات» سياسية (على عكس النزاعات حول الأجور، إلخ). وكما اتضح أعلاه، سيكون السؤال الحاسم هنا ما إذا كانت تلك الأدوات مستخدمة بوصفها أسلحة هجومية، أو من أجل الدفاع عن الديمقراطية فقط. ضمن نطاق الديمقراطية، ستكون مبرَّرة بوصفها أسلحة دفاعية بحتة، فحين تُطَبَّقُ بحزم على مستوى دفاعي لا لَبْس فيه تكون استُخدمت بنجاح. (تذكَّروا الانهيار السريع لانقلاب الكاپ

Kapp's putsch). لكن إذا استُخدمت بوصفها سلاحًا هجوميًا فستؤدي حتمًا إلى تعزيز نزعات مُعادية للديمقراطية في معسكر الخصم، مادامت تجعل الديمقراطية غير قابلة للعمل بشكل واضح. الأكثر من هذا، لا بدّ أن استخدامًا على هذه الشاكلة سيجعل الأسلحة غير فعالة في الدفاع. فلو استخدمتَ السوط حين يكون سلوك الكلب جيدًا، فلن يعود يؤتي ثمرته حين تكون في حاجة إلى ردْعه عن سلوكٍ سيِّئ. يجب أن يستمر الدفاع عن الديمقراطية في جعْل التجارب المناهِضة للديمقراطية مكلفة للغاية عند مَن يحاولونها؛ أكثر كلفة بكثير من حل وسط ديمقراطي... استخدام العمال في أيِّ نوع من الضغط غير الديمقراطي من المرجح أن يقود إلى مثيله، أو حتى إلى عداء ديمقراطي وضغط عكسي؛ إلى استثارة حركة ساخطة على الديمقراطية. ومثل هذه الحركة المناهِضة للديمقراطية من جانب الحُكَّام هي بالطبع شيء أكثر جدية وأخطر من حركة مماثلة من جانب المحكومين. وسيكون من مهمة العمال مكافحة هذه الخطوة الخطيرة بحزم لإيقافها في بداياتها الأولى. لكن كيف يمكنهم الكفاح باسم الديمقراطية؟. إن تصرُّفهم المناهِض للديمقراطية لا بدّ أن يزوِّد خصومَهم وخصوم الديمقراطية بفرصة مواتية.

ولو شئنا، من الممكن تفسير وقائع التطوّر الموصوف بطريقة مختلفة؛ فهي قد تؤدي إلى استنتاج أن الديمقراطية «ليست خيرًا»، وهو ما يخلص إليه فعلًا العديد من الماركسيين. فبعد هزيمتهم في ما اعتقدوا أنه صراع ديمقراطي (وقد خسروه حين صاغوا قواعدهم التكتيكية)، قالوا: «لقد كُنَّا متساهلين للغاية وإنسانيين للغاية، في المرة القادمة سنقوم بإشعال ثورة دموية حقيقية!». يبدو الأمر كما لو أن رجلًا خسر في مباراة ملاكمة فاستنتج الآتي: الملاكمة ليست خيرًا؛ كان ينبغي عليَّ استخدام هراوة أو سكين... الحقيقة هي أن الماركسيين يعلِّمون العمالَ نظرية الحرب الطبقية، لكنهم

يعلِّمون المحافظين المتعصبين الرجعيين من البرجوازيين ممارسة الحرب الطبقية. لقد تحدث ماركس عن الحرب. وأنصت خصومه إليه بانتباه شديد، ثم بدأوا في الحديث عن السلام واتهموا العمال بالعدوانية وإشعال فتيل الحرب، وهذه التهمة لا ينكرها الماركسيون، مادامت الحرب الطبقية هي شعارهم. وهكذا تصرَّف الفاشيون.

حتى الآن، يغطي تحليلي بشكل رئيسي بعض الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الأكثر «راديكالية» التي أسَّست سياستها بالكامل على عقيدة إنجلز التكتيكية الغامضة. وزادَ من الآثار الكارثية لتكتيكات إنجلز في حالتهم عدمُ وجود البرنامج العملي الذي نوقش في الفصل السابق. لكن الشيوعيين أيضًا اعتنقوا التكتيكات التي انتقدتها هنا في بعض البلدان وفي بعض المراحل، وخصوصًا حين راقبت الأحزابُ العمالية الأخرى- مثلًا الحزب الديمقراطي الاشتراكي وحزب العمل- القواعدَ الديمقراطية.

لكن الموقف كان مختلفًا مع الشيوعيين لأن لديهم برنامج. لقد كان البرنامج: «استنسخوا روسيا!». مما جعلهم أكثر تحديدًا في عقائدهم الثورية وفي تأكيدهم على أن الديمقراطية لا تعني إلا ديكتاتورية البرجوازية. وطبقًا لهذا التأكيد، لا يمكن خسران الكثير، وشيء ما يمكن كسبه لو أن الديكتاتورية الخفية أصبحت علنية وظاهرة للجميع؛ فذلك يجعل الثورة أقرب. وقد أمِلوا حتى في أن الديكتاتورية الكُلِّيَّانيّة في أوربا الوسطى ستسرِّع الأمور. وفي النهاية، مادامت الثورة لا بدّ أن تأتي، فليست الفاشية سوى إحدى وسائل تحقيقها. وقد حدث. لا سيما مع طول انتظار الثورة. لقد تحققت الثورة في روسيا رغم شروطها الاقتصادية المتخلِّفة. وحدها الآمال الباطلة التي خلقتها الديمقراطية حُبست في البلدان الأكثر تقدمًا. ومن ثَمَّ، فهدْم الديمقراطية بواسطة الفاشيين يمكنه تحفيز الثورة عن طريق تحقيق نزع الوهْم [الأمل الكاذب] لدى العمال بشأن منهج

الديمقراطية وأساليبها. وبذلك استشعر الجناح الراديكالي في الماركسية أنه اكتشف «جوهر» الفاشية و«دورها التاريخي الحقيقي». كانت الفاشيةُ من حيث جوهرها، موقفَ البرجوازيين الأخير. وعلى هذا، لم يحارب الشيوعيون الفاشية عندما اغتصب الفاشيون السلطة. (فلا أحد تَوَقَّعَ أن الحزب الاشتراكي الديمقراطي سيقاتل). فالشيوعيون كانوا على يقين من أن الثورة البروليتارية قد حان موعدها ولكنها لم تأتِ، وأن الفاشيين ليسوا سوى فاصل زمني أو استراحة، ضرورية من أجل التعجيل بثورة لن تطول لأكثر من بضعة أشهر. وهكذا، لم يكن مطلوبًا أيُّ إجراء من الشيوعيين. لم يكونوا ليسببوا أيَّ ضرر، لم يكن يوجد «خطر شيوعي» على الاستيلاء الفاشي على السلطة. وكما أكد أينشتين Einstein ذات مرة، من بين كل الجماعات المنظَّمة في المجتمع، كانت الكنيسة وحدها، أو على الأصح قسم من الكنيسة، هو الذي أظهر مقاومة جدية.

الفصل العشرون

الرأسمالية ومصيرها

طبقًا للعقيدة الماركسية، تَرْزَحُ الرأسماليةُ تحت عبء تناقضاتها الداخلية التي تهدد بالتسبب في سقوطها. ويشكل التحليلُ الدقيق لهذه التناقضات والحركة التاريخية التي تفرضها التناقضات على المجتمع الخطوةَ الأولى في حُجَّة ماركس النبوئية. وليست هذه الخطوة هي الأهم في نظريته كلها، بل هي أيضًا الخطوة التي على أساسها أمْضَى معظم عمله، مادامت المجلَّدات الثلاثة كلها التي تكوِّن عمليًا كتابه «رأس المال» (أزيد من ألفين ومائتي صفحة في الطبعة الأصلية) مخصصة لدراستها بالتفصيل. وهي أيضًا الخطوة المجردة في الحُجَّة لأنها قائمة على تحليل وصفي للنظام الاقتصادي في عصره، مدعوم بالإحصاءات: نظام الرأسمالية المنفلتة. وكما قال لينين: «يستنتج ماركس حتمية تحوّل المجتمع الرأسمالي إلى الاشتراكية من القانون الاقتصادي لحركة المجتمع المعاصر، كليًا وحصريًا».

وقبل الانتقال إلى إيضاح الخطوة الأولى في حُجَّة ماركس النبوئية بقدر من التفصيل، سأحاول وصف أفكارها الرئيسية بإجمال شديد الإيجاز.

يعتقد ماركس أن التنافس الرأسمالي مفروض على الرأسمالي رغم أنفه،

فهو يفرض عليه مراكمة رأس المال. فيعمل بذلك ضد مصالحه الاقتصادية طويلة الأجل (مادام تراكم رأس المال من شأنه إحداث هبوط في أرباحه). لكن، رغم عمله ضد مصلحته الشخصية، فالرأسماليُّ يعمل لصالح التطوّر التاريخي؛ فهو دون قصد منه يعمل من أجل التقدم الاقتصادي ومن أجل الاشتراكية. ويرجع هذا إلى حقيقة أن تراكم رأس المال يعني (أ) زيادة الإنتاجية وزيادة الثروة وتركيز الثروة في أيدي قلة قليلة، (ب) زيادة العوز والبؤس؛ فالعمال يحصلون على أجور الحد الأدنى أو أجور الكفاف، بسبب أن فائض العمال، الذي يطلق عليه «جيش الصناعة الاحتياطي»، يحفظ الأجور عند الحد الأدنى الممكن. وتَحول دورةُ التجارة- لأطول فترة- دون استيعاب فائض العمال بتزايد التصنيع [النمو الصناعي]. ولا يمكن للرأسماليين أن يغيِّروا ذلك، حتى لو أرادوا تغييره؛ لأن انخفاض معدل أرباحهم يجعل وضعهم الاقتصادي محفوفًا بالمخاطر عند قيامهم بأيِّ تصرف مؤثِّر [فاعل]. وبهذه الطريقة يسفر التراكم الرأسمالي عن كونه عملية انتحارية متناقضة مع نفسها، مما يعزِّز التقدمَ التاريخي والاقتصادي والتقني نحو الاشتراكية.

1

إن مقدمات الخطوة الأولى هي قوانين التنافس الرأسمالي، وتراكم أدوات الإنتاج. والنتيجة هي قانون زيادة الثروة وزيادة البؤس. وأبدأ مناقشتي بشرح هذه المقدمات والنتائج.

في ظل الرأسمالية، يلعب التنافس بين الرأسماليين دورًا مهمًا. فـ«معركة التنافس»، كما يحللها ماركس في «رأس المال»، تمضي عن طريق بيع السلع المنتَجة، لو أمكن بسعر أقل مما يمكن للمنافِس تحمله. ويشرح ماركس قائلًا: «لكن رخص السلعة يعتمد بدوره، وأشياء أخرى

متعادلة، على إنتاجية العمل، وتعتمد إنتاجية العمل على حجم الإنتاج». فالإنتاج على نطاق واسع جدًا يَستعمل بوجه عام آلات أكثر تخصصًا، وبأكبر كَمٍّ؛ مما يزيد من إنتاجية العمال ويسمح للرأسمالي أن ينتِج وأن يبيع بسعرٍ أقل. «الرأسماليون الكبار يحصلون من ثَمَّ على أفضل مما يحصل عليه صغار الرأسماليين... وينتهي التنافس دائمًا بسقوط العديد من الرأسماليين الأصغر وبانتقال رأسمالهم إلى أيدي الظافرين». (وكما يشير ماركس، يُعَجِّلُ من هذه الحركة نظامُ التسليف).

وطبقًا لتحليل ماركس، تنطوي العملية الموصوفة- التراكم بسبب التنافس- على جانبين مختلفين. أحدهما هو أن الرأسمالي مضطر إلى مراكمة، أو تركيز، المزيد والمزيد من رأس المال كي يَبقى على قيد الحياة، وهذا يعني في الواقع العملي استثمار المزيد والمزيد من رأس المال في المزيد والمزيد، وأيضًا الأحدث والأحدث من الآلات، ومن ثَمَّ استمرار زيادة إنتاجية عماله. الجانب الآخر من تراكم رأس المال هو تركيز المزيد والمزيد من الثروة في أيدي عدد من الرأسماليين وفي أيدي الطبقة الرأسمالية، وبالتوازي يحدث تخفيض في عدد الرأسماليين، وهي الحركة التي يسمِّيها ماركس «تمركز» رأس المال centralization (الذي يتميز عن مجرد تراكمه accumulation أو تركيزه concentration).

والآن ثمة مصطلحات ثلاثة، التنافس والتراكم وزيادة الإنتاجية، تشير إلى الاتجاهات الأساسية في كل الإنتاج الرأسمالي، طبقًا لماركس. وهي اتجاهات ألمحتُ إليها حين وصفتُ «مقدمة» الخطوة الأولى بأنها «قوانين التنافس الرأسمالي والتراكم الرأسمالي». أما رابع وخامس تلك المصطلحات، التركيز والتمركز، فيشيران إلى اتجاه يشكل جانبًا واحدًا من «نتيجة» الخطوة الأولى؛ لأنهما يصفان اتجاهًا نحو استمرار زيادة الثروة، وتمركزها في أيدي قلة قليلة. والجانب الآخر من النتيجة، قانون زيادة

البؤس، لا يُتَوَصَّل إليه إلا بحُجَّة أعقد. لكن قبل البدء في شرح هذه الحُجَّة يجب أولًا شرح تلك النتيجة الثانية نفسها.

قد يعني تعبير «زيادة البؤس»- كما استخدمه ماركس- أمرين مختلفين. فقد يُستخدم لوصف مدى البؤس، في إشارة إلى انتشاره بحيث يشمل زيادة عدد الناس، أو قد يُستخدم في الإشارة إلى زيادة شِدَّة معاناة الناس. وبلا ريب، يعتقد ماركس أن البؤس ينمو من حيث المدى ومن حيث الشِدَّة في آنٍ معًا. ولكن هذا كان أكثر مما يحتاجه كي ينقل وجهة نظره. فطبقًا للغرض من الحُجَّة النبوئية، التفسير الأوسع لتعبير «زيادة البؤس» سيفعل ذلك أيضًا (إنْ لم يكن بشكل أفضل)؛ وهو تفسير يتطابق على وجه التحديد مع مدى البؤس الذي يزيد، بينما شِدَّتُه قد تزيد أو لا تزيد، لكنها على كل حال لا تُظْهِرُ أيَّ انخفاض ملحوظ.

لكن ثمة تعليق آخر، يمكن تقديمه، وهو الأهم. تتضمن زيادة البؤس- عند ماركس- بشكل أساسي زيادة استغلال العمال العاملين، لا من حيث العدد فقط بل من حيث الشِدَّة أيضًا. ولا بد من الاعتراف بأنه ينطوي بالإضافة إلى ذلك على الزيادة في المعاناة وفي أعداد العمال العاطلين أيضًا، الذين يسميهم ماركس «فائض السكان» (النسبي)، أو «جيش الصناعة الاحتياطي». لكن دور العمال العاطلين في تلك العملية هو ممارسة الضغط على العمال العاملين، ومن ثَمَّ إعانة الرأسماليين في مساعيهم إلى عدم إيصال نصيب من الربح إلى العمال العاملين، وإلى استغلالهم. يقول ماركس: «جيش الصناعة الاحتياطي ينتمي إلى الرأسمالية كما لو أن أفراده قد ربَّاهم الرأسماليون على نفقتهم الخاصة. فطبقًا لاحتياجاته المتقلبة، يخلق رأس المال ملحقًا جاهزًا من مادة بشرية قابلة للاستغلال... أثناء فترات الكساد وشبه الازدهار، يستمر جيش الصناعة الاحتياطي في ضغطه على صفوف العمال العاملين. وأثناء فترات الإنتاج المفرط والانتعاش،

يلعب هذا الجيش دور اللجام على تطلعاتهم». زيادة البؤس طبقًا لماركس هي بشكل أساسي الزيادة في استغلال قوة العمل. ومادامت قوة عمل العاطلين غير مستغَلة فبوسعهم القيام بدور في هذه العملية، بوصفهم مساعدين بلا أجر للرأسماليين في استغلال العمال العاملين. هذه النقطة مهمة مادام يشير الماركسيون المتأخرون في كثير من الأحيان إلى البطالة بوصفها إحدى الحقائق الإمبريقية التي تؤكد صحة النبوءة بأن البؤس يتجه إلى الزيادة. ولكن البطالة يمكن الزعم بأنها تؤكد نظرية ماركس لو أنها حدثت جنبًا إلى جنب الاستغلال المتزايد للعمال العاملين، أيْ: مع ساعات طويلة من العمل وأجور منخفضة فعلًا.

قد يكون ذلك كافيًا لشرح تعبير «زيادة البؤس». لكن لا يزال من الضروري شرح «قانون» زيادة البؤس الذي زعم ماركس أنه قد اكتشفه. وأعني بذلك عقيدة ماركس التي عليها تتوقف الحُجَّة النبوئية كلها؛ أقصد عقيدة أن الرأسمالية لا يمكنها تقليل بؤس العمال، بما أن آلية التراكم الرأسمالي تضع الرأسماليَّ تحت ضغط اقتصادي قوي، يضطر إلى نقله إلى العمال وإنْ لم يخضع له. وذلك هو السبب في أن الرأسماليين لا يمكنهم قبول حل وسط توفيقي، كلّا ولا يمكنهم تلبية أيٍّ مطلب مهم من مطالب العمال، ولو أرادوا تلبيته. وذلك هو السبب أيضًا في الاعتقاد بأن «الرأسمالية لا يمكن إصلاحها بل يمكن فقط تدميرها». من الواضح أن هذا القانون هو النتيجة الحاسمة في الخطوة الأولى. أما النتيجة الأخرى، وهي قانون زيادة الثروة، فستكون أمرًا غير ضارٍّ، لو أمكن فقط لزيادة الثروة أن يتشارك فيها العمال. واقتناع ماركس باستحالة ذلك سيكون الموضوع الرئيسي لتحليلنا النقدي. لكن قبل الانتقال إلى عرض حجج ماركس في هذا الشأن ونقدها، أريد التعليق بإيجاز على الجانب الأول من النتيجة، ألا وهو نظرية زيادة الثروة.

إن الاتجاه نحو تراكم الثروة وتركيزها، الذي لاحظه ماركس، لا يوضع موضع مساءلة. ونظريته في زيادة الإنتاجية هي أيضًا- بشكل رئيسي- ليست محلَّ اعتراض. ورغم وجود حدود على الآثار النافعة التي يحققها نمو مشروع على إنتاجيته، فلا توجد حدود على الآثار النافعة لتحسين الآلات وتراكمها. أما فيما يتعلق بالاتجاه نحو تمركز رأس المال في أيدي قلة قليلة، فالأمور ليست بتلك البساطة أبدًا. فمما لا ريب فيه ثمة اتجاه نحو هذا التمركز، ونعترف بأنه في ظل النظام الرأسمالي المنفلت يوجد عدد قليل من قوى المقاومة. لا يوجد الكثير مما يمكن أن يُقال ضد هذا الجانب في تحليل ماركس أثناء وصفه الرأسمالية المنفلتة. لكن بوصفه نبوءة، يتعذَّر الدفاع عنه. نظرًا إلى معرفتنا الآن بوجود العديد من الوسائل التي يتدخل بواسطتها التشريع. فالضرائب والضريبة على التركات يمكن استخدامها بطريقة أكثر فعالية لمقاومة التمركز، وقد استُخدمت بالفعل. وتشريع مكافحة الاحتكار يمكن أيضًا استخدامه، وإنْ بنتيجة أقل ربما. ولتقييم قوة الحُجَّة النبوئية يجب النظر في احتمال وجود تحسينات كبيرة في هذا الاتجاه. وكما في الفصول السابقة، يتعيَّن التصريح بأن الحُجَّة التي أسَّسَ ماركس عليها تنبوءَه بالتمركز، أو توقُّعَه نقص عدد الرأسماليين، لَهي حُجَّة غير مقنعة.

بعد عرض الحجج والاستنتاجات الرئيسية في الخطوة الأولى، وبعد التخلص من النتيجة الأولى، يمكننا الآن تركيز انتباهنا بكامله على استخلاص ماركس لنتيجة أخرى، ألا وهي قانونه التنبوئي بزيادة البؤس. يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات مختلفة في التفكير، أثناء محاولة ماركس تأسيس نبوءته. وسأتناولها في المقاطع الأربعة الآتية من هذا الفصل تحت عناوين: 2 نظرية القيمة، 3 أثر فيض السكان على الأجور، 4 الدورة التجارية، 5 الآثار المترتبة على انخفاض معدل الربح.

«نظرية القيمة» عند ماركس، التي يَعتبرها الماركسيون وغير الماركسيين أيضًا، حجر الزاوية في العقيدة الماركسية، هي في رأيي أحد الجوانب غير المهمة في تلك العقيدة. والسبب الوحيد الذي يجعلني أتناولها، بدلًا من الانتقال فورًا إلى المقطع التالي، هو أنه يتم اعتبارها مهمة بشكل عام، ولا يمكننى الدفاع عن أسبابي للاختلاف مع هذا الرأي دون مناقشة النظرية. لكني أريد فورًا إيضاح أن التمسك بنظرية القيمة هو جانب زائد عن الحاجة في الماركسية، وأنا بذلك أدافع عن ماركس ولا أهاجمه. فثمة العديد من النقاد أوضحوا أن نظرية القيمة في حد ذاتها ضعيفة جدًا، وهم على صواب كامل بصفة عامة. لكن حتى إذا كانوا على خطأ، فمما يدعم موقف الماركسية إمكان تطوير عقائدها السياسية التاريخية بطريقة مستقلة تمامًا عن تلك النظرية المثيرة للجدل. إن ما يُسَمَّى نظرية قيمة العمل التي يتبناها ماركس لأغراضه انطلاقًا من فرضيات موجودة عند أسلافه (وهو يشير خصوصًا إلى آدم سميث[1] Adam Smith وديفيد ريكاردو[2] David Ricardo) نظرية بسيطة بما فيه الكفاية. إذا احتجتَ إلى نجّار فلا بد أن تدفع له بالساعة. ولو سألته عن السبب في أن عملًا بعينه مكلِّفٌ ماليًا أكثر من عمل آخر، فسيشير إلى أنه يتطلب مجهودًا أكبر. وبالإضافة إلى عنائه في العمل، فأنت يجب أن تدفع أجرًا له من أجل الخشب. لكنك لو دخلتَ في تفصيلات الموضوع أكثر قليلًا فستكتشف أنك تدفع له بشكل غير مباشر مقابل تعبه في قطع الشجر في الغابة ونقله ونشارته، إلخ. هذا الاعتبار

---

(1) آدم سميث: (1723– 1790)، فيلسوف أخلاقي إسكتلندي من روّاد الاقتصاد السياسي، اشتهر بكتابيه الكلاسيكيين «نظرية الشعور الأخلاقي»، و«التحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» الذي عُرِفَ فيما بعد بـ«ثروة الأمم»، وهو أول عمل يتناول الاقتصاد الحديث– (المترجم).

(2) ديفيد ريكاردو: (1772– 1823)، عالم اقتصاد إنجليزي، تأثر بآدم سميث في كتابه «ثروة الأمم»– (المترجم).

يفترض نظرية عامة مُفادها أنك يجب أن تدفع من أجل جهد العمل، أو من أجل أية سلعة تشتريها، بما يتناسب تقريبًا مع قدر جهد العمل المبذول فيها؛ أيْ مع عدد ساعات العمل الضرورية من أجل إنتاجها.

أقول «تقريبًا»، لأن الأسعار الحقيقية تتقلب. لكن يوجد، أو على الأقل هكذا يبدو، شيء ما أكثر ثباتًا خلف تقلب الأسعار، هو متوسط سعر تتأرجح حوله الأسعار الفعلية، وهو ما يُسَمَّى «قيمة التبادل» أو بإيجاز «قيمة» الشيء. مستخدمًا تلك الفكرة العامة، يُعَرِّفُ ماركس «قيمةَ» السلعة بأنها متوسط عدد ساعات العمل الضرورية لإنتاجها (أو لإعادة إنتاجها).

الفكرة التالية، وهي فكرة «نظرية فائض القيمة»، بسيطة أيضًا، تقريبًا. وهي أيضًا عَدَّلَها ماركس وتبنَّاها عن أسلافه. (يقول إنجلز- ربما عن خطأ، ولكني سأتَّبِعُ عَرْضَه للأمر- إن مصدر ماركس الرئيسي هو ريكاردو). نظرية فائض القيمة هي محاولة- في حدود نظرية قيمة العمل- للإجابة عن السؤال: «كيف يحصل الرأسمالي على ربحه؟». لو افترضنا أن السلع المنتَجة في مصنعه تُباع في السوق بقيمتها الحقيقية؛ أيْ طبقًا لعدد ساعات العمل اللازمة لإنتاجها، فعندئذٍ تكون الطريقة الوحيدة التي يحصل بها الرأسمالي على ربح هي أن يدفع لعماله أقل من القيمة الكلية لما أنتجوه. ومن ثَمَّ، فالأجور التي يتلقاها العمال تمثل قيمة لا تساوي عدد الساعات التي اشتغلوها. وبموجب ذلك، يمكننا تقسيم يوم عمل العامل إلى جزئين، الساعات التي قضاها في إنتاج قيمة معادِلة لأجره وساعات قضاها في إنتاج قيمة للرأسمالي. وعلى هذا، نستطيع تقسيم القيمة الكليَّة التي ينتجها العامل إلى جزئين، القيمة المساوية لأجره، والبقية التي تُسَمَّى «فائض القيمة». يستحوذ الرأسمالي على فائض القيمة هذا، وهو الأساس الوحيد لـ«ربحه».

حتى الآن، القصة بسيطة جدًا. ولكن تنشأ صعوبة نظرية. فنظرية القيمة

الكليَّة قُدِّمَتْ كي تشرح الأسعار الفعلية التي يتم عندها تبادل جميع السلع، ولا يزال يُفترَض أن الرأسمالي قادر على الحصول على القيمة الكلية لمنتجه من السوق؛ أيْ السعر الذي يتوافق مع العدد الكلي للساعات التي يتطلبها المنتَج، فيما يبدو كما لو أن العامل لا يحصل على السعر الكلي للسلعة التي يبيعها للرأسمالي في سوق العمل، يبدو كما لو أنه غُشَّ أو سُرِقَ، وعلى أية حال كما لو أنه لم يُؤْجَرْ طبقًا للقانون العام الذي تفترضه نظرية القيمة، وأعني أن «كل» الأسعار الفعلية المدفوعة قد حددتها- على الأقل في تقدير أولي- قيمة السلعة. (يقول إنجلز إن المشكلة أدركها الاقتصاديون الذين انتموا إلى ما أسماه ماركس «مدرسة ريكاردو»، وهو يقول إن عدم قدرتهم على حلها أدى إلى انهيار هذه المدرسة). ثم ظهر ما بدا أنه حل واضح إلى حد ما لهذه الصعوبة. يمتلك الرأسمالي احتكار وسائل الإنتاج، ويمكنه استخدام تلك القوة الاقتصادية المتفوقة لإجبار العامل على اتفاق ينتهك قانون القيمة. لكن هذا الحل (الذي أعتبره وصفًا معقولًا للموقف) يهدِم تمامًا نظرية قيمة العمل؛ لأنه يسفر عن أن بعض الأسعار- أعني الأجور- لا تتوافق مع قيمتها، ولا حتى في تقديرها الأولي، وهو ما يثير احتمال أن أسعارًا أخرى ربما تكون حقيقية لأسباب مماثلة.

لقد كان هذا هو الوضع حين دخل ماركس إلى المشهد كي ينقذ نظرية قيمة العمل من الانهيار. وبمعونة فكرة أخرى بسيطة ولكنها ذكية، نجح في تبيان أن نظرية فائض القيمة لم تكن متوافقة مع نظرية قيمة العمل فحسب بل يمكن استنباطها أيضًا بشكل قاطع منها. ومن أجل القيام بهذا الاستنباط، يجب أن نسأل أنفسنا: ما هي على وجه الضبط السلعة التي يبيعها العامل للرأسمالي؟. وردُّ ماركس هو: ليس «ساعات» عمل العامل بل «قوة» عمله كلها. فما يشتريه الرأسمالي أو يستأجره في سوق العمل

هو «قوة» عمل العامل. فلْنفترض مبدئيًا أن هذه السلعة بيعت بقيمتها الحقيقية. فما قيمتها؟. طبقًا لتعريف القيمة، قيمة «قوة» العمل هي متوسط عدد «ساعات» العمل اللازمة لإنتاجها أو إعادة إنتاجها. ولكن هذا بكل وضوح ليس سوى عدد الساعات الضرورية لإنتاج «موارد الرزق» لدى العامل (وأسرته).

وبموجب ذلك، يتوصل ماركس إلى النتيجة الآتية: القيمة الحقيقية لقوة عمل العامل الكلية تساوي ساعات العمل اللازمة لإنتاج موارد رزقه. وتُباع قوة العمل بهذا السعر للرأسمالي. وإذا كان العامل قادرًا على العمل أطول من ذلك، فسينتمي فائض عمله إلى المشتري أو المستأجر لقوته. فساعات العمل الأقل هي الضرورية لمورد رزقه، أما الساعات الأزيد فهي مناط استغلاله، وهي إنتاجية العمل الأكبر، بمعنى قدرة العامل على الإنتاج في الساعة. وهو ما يبيِّن أن أساس الاستغلال الرأسمالي يكمن في «إنتاجية العمل العالية». فإذا كان العامل ينتِج في يوم ما يعادِل احتياجه اليومي من الرزق، فسيستحيل الاستغلال دون انتهاك قانون القيمة، ولكنه ممكن بالغِشِّ أو السرقة أو القتل. فبمجرد زيادة إنتاجية العمل إلى درجة أعلى- بإدخال الآلات- بحيث يمكن لعامل واحد إنتاج أكثر مما يحتاجه، يصبح الاستغلال الرأسمالي ممكنًا، وهو ممكن حتى في مجتمع رأسمالى «مثالي» تُشْتَرى وتُباع فيه كل سلعة- بما فيها قوة العمل- بقيمتها الحقيقية. في مجتمع كهذا، لا تكمن مستندات لاعدالة الاستغلال في عدم دفع «سعر عادل» للعامل مقابل قوة عمله، بل في أنه فقير إلى درجة تضطره إلى بيع قوة عمله، بينما الرأسمالي غني بما يكفي لشراء قوة العمل بكميات كبيرة، وتحقيق ربح منها.

بهذا الاستنباط من نظرية فائض القيمة، ينقذ ماركس نظرية قيمة العمل من الانهيار إلى الوقت الراهن، ورغم أني أعتبر «مشكلة القيمة» الكلية

(بمعنى القيمة الحقيقية «الموضوعية» التي تتأرجح حولها الأسعار) لا صلة لها بالموضوع، فأنا على استعداد تام للاعتراف بأن ما فعله ماركس كان نجاحًا نظريًا من الدرجة الأولى. لكن ماركس فعل أكثر من إنقاذ النظرية التي قدَّمها في الأصل «اقتصاديون برجوازيون». فبضربة واحدة، قَدَّمَ نظرية في الاستغلال ونظرية تفسِّر السببَ في ميْل أجور العمال إلى التأرجح حول الحد الأدنى (أو حد الكفاف). لكن نجاحه الأعظم هو تمكنه من إعطاء تفسير يتماشى مع نظريته الاقتصادية عن النظام القانوني، ومُفادها أن نمط الإنتاج الرأسمالي يميل إلى تبنِّي العباءة القانونية الليبرالية. لأن النظرية الجديدة قادته إلى استنتاج أن إدخال آلات جديدة أدَّى إلى مضاعفة إنتاجية العمل وفي الوقت نفسه ظهور شكل جديد من الاستغلال يستخدم السوق الحر بدلًا من القوة الوحشية، ويتأسَّس على المراعاة «الرسمية» [«الشكلية»] للعدالة والمساواة أمام القانون، والحرية. يقول ماركس جازمًا إن النظام الرأسمالي لم يكن نظامَ «تنافسٍ حُرٍّ» فحسب، بل كان أيضًا «مصونًا باستغلال عمل الآخرين، بل استغلال عمل هو «بالمعنى الرسمي» عمل حُرٌّ».

من المستحيل بالنسبة لي هنا الدخول في تقرير مفصل للعدد المذهل حقًا من تطبيقات أخرى قام بها ماركس استنادًا إلى نظريته في القيمة، بل ولا داعي له، مادام نقدي للنظرية سيوضح الطريقة التي يمكن بها الاستغناء عن نظرية القيمة في كل تلك البحوث والتحقيقات. سأذهب الآن إلى تطوير هذا النقد، ونقاطه الرئيسية الثلاث هي: (أ) لا تكفي نظرية القيمة عند ماركس لتفسير الاستغلال، (ب) تسفر الفرضيات الإضافية التي هي ضرورية لتفسير من هذا القبيل عن عدم كفايتها، بحيث يظهر أن نظرية القيمة غير ضرورية وزائدة عن الحاجة، (ج) نظرية ماركس في القيمة هي نظرية جوهرانية أو ميتافيزيقية.

(أ) القانون الأساسي لنظرية القيمة هو قانون مُفاده أن أسعار كل السلع عمليًا، بما في ذلك الأجور، تحددها قيمتُها، أو على نحو أدق تتناسب على الأقل في التقدير الأولي مع ساعات العمل الضرورية لإنتاج السلع. لكن «قانون القيمة» هذا يثير في الوقت نفسه مشكلة. لماذا توجد مشكلة؟. بشكل واضح، لا مشتري السلعة ولا بائعها بمقدوره من النظرة الأولى فَهْم أن ساعات عديدة قد تطلبها إنتاج السلعة، وحتى لو فُهِمَ ذلك فلن يفسِّر قانون القيمة؛ لأنه من الواضح أن المشتري ببساطة يشتري بثمن بَخْسٍ كلما أمكنه ذلك، وأن البائع يطلب أعلى ثمن يمكنه الحصول عليه. وهذا على ما يبدو إحدى الفرضيات الأساسية في أية نظرية عن سوق الأسعار. ومن أجل تفسير قانون القيمة، سيكون من مهمتنا إظهار السبب في أن المشتري لن ينجح في الشراء بـ«القيمة» الأدنى للسلعة وأن البائع لن يبيع بـ«القيمة» الأعلى لها، في غالب الأحوال. ويَفْهَمُ هذه المشكلة أو يراها بوضوح تقريبًا مَن يؤمنون بنظرية قيمة العمل، وردُّهم كان الآتي: لغرض التبسيط، وكي نحصل على تقدير أولي، فلْنفترض تنافسًا حُرًّا كاملًا، وللسبب نفسه فلْننظر فقط إلى السلع كما يمكن تصنيعها بكميات غير محدودة عمليًا (إنْ كان العمل متاحًا). ثم فلْنفترض أن سعر هذه السلعة هو أعلى من قيمتها، وأن هذا سيعني جَنْيَ أرباح مفرطة في هذا الفرع الخاص من الإنتاج. هذه الحال من شأنها تشجيع صُنَّاع مختلفين على إنتاج هذه السلعة، وبالتالي سيقلل التنافس من السعر. أما العملية العكسية فستؤدي إلى زيادة سعر السلعة التي تُبَاع بأقل من قيمتها. ومن ثَمَّ، سيوجد تذبذب في السعر، وسيميل هذا التذبذب إلى التوسط حول قيمة السلعة. وبكلمات أخرى، آلية العرض والطلب هي التي تميل في ظل التنافس الحُرِّ إلى إعطاء قوة لقانون القيمة.

إن اعتبارات كهذه يمكن العثور عليها غالبًا عند ماركس، مثلًا في

المجلد الثالث من «رأس المال»، حيث يحاول تفسير السبب في اتجاه كل الأرباح في فروع التصنيع المختلفة إلى التقارب وضَبْطِ نفسها حول متوسط ربح محدد. وهي تُستخدم أيضًا في المجلد الأول ولا سيما من أجل إيضاح السبب في أن الأجور تظل منخفضة، قريبًا من حد الكفاف أو- ما يرقى إلى الأمر نفسه- أعلى من مستوى المجاعة بقليل. من الواضح أنه بأجور أقل من هذا المستوى سيموت العامل جوعًا فعلًا، وسيختفي عرْض قوة العمل على سوق العمل. لكن مادام العمال على قيد الحياة فسيتكاثرون. ويحاول ماركس أن يوضح بالتفصيل (كما سنرى في القسم الرابع) السبب في أن آلية التراكم الرأسمالي لا بدّ أن تخلق فائضًا في السكان وجيش صناعة احتياطي. ومن ثَمَّ، فمادامت الأجور أعلى بالكاد من مستوى الموت جوعًا فسيوجد دومًا ليس عرْضًا كافيًا فحسب بل حتى مفرطًا لقوة العمل في سوق العمل، وهذا العرْض المفرط هو الذي يمنع ارتفاع الأجور طبقًا لماركس: «إن جيش الصناعة الاحتياطي يحافظ على ضغطه على صفوف العمال العاملين؛.. ومن ثَمَّ فائض السكان هو الخلفية التي تعمل في مواجهة قانون العرض والطلب على العمل. فائض السكان يُقَيِّدُ النطاقَ الذي يُسمح داخله لهذا القانون بأن يعمل طبقًا لحدودٍ تُنَاسِبُ تمامًا الطمعَ الرأسمالي في الاستغلال والهيمنة».

(ب) توضح تلك الفقرة أن ماركس نفسه أدرك ضرورة عمل ظهير يسند قانون القيمة بنظرية أكثر تماسكًا؛ نظرية توضح، في أية حالة خاصة [قضية معينة]، أن «قوانين العرض والطلب» تُسبب أثرًا يجب تفسيره؛ مثلًا أجور الكفاف أو الموت جوعًا. لكن لو أن هذه القوانين كافية لتفسير تلك الآثار، فلن نحتاج إلى نظرية قيمة العمل بالمرة، سواء كان ممكنًا الدفاع عنها كتقدير أولي (وهو ما لا أظنه يحدث)، أم لا. والأكثر من هذا، وكما أدرك ماركس، قوانين العرض والطلب ضرورية لتفسير كل تلك الحالات

التي لا يوجد فيها تنافس حُرٌّ، ولذا يتعطل فيها قانونه عن القيمة بشكل واضح، مثلًا حيث يُستخدم الاحتكار لحفظ الأسعار أعلى باستمرار من «قيمتها». لقد اعتبر ماركس حالات من هذا القبيل استثناءات، وليست هذه رؤية صحيحة، وربما تكون صحيحة؛ فحالة الاحتكارات لا تبيِّن أن قوانين العرض والطلب ضرورية لاستكمال قانونه في القيمة فحسب بل أكثر قابلية للتطبيق بشكل عام أيضًا.

ومن ناحية أخرى، من الواضح أن قوانين العرْض والطلب ليست ضرورية فقط بل كافية أيضًا لتفسير كل ظواهر «الاستغلال» التي لاحظها ماركس، وهي على نحو أدق ظواهر بؤس العمال جنبًا إلى جنب ثروة رجال الأعمال، لو افترضنا كما افترض ماركس وجود سوق عمل حُرَّة وعَرْض عملٍ مفرطٍ بشكل مستمر. (سأناقش نظرية ماركس في هذا العرْض المفرط على وجه أكمل في القسم الرابع أدناه). وكما يبيِّن ماركس، من الواضح بما يكفي أن العمال سيضطرون- في ظل ظروف من هذا القبيل- إلى العمل ساعات طويلة بأجور منخفضة. وبكلمات أخرى، يسمح العمال للرأسمالي بـ«الاستيلاء على الجانب الأفضل من ثمار عملهم». وفي هذه الحجّة الواهية، التي هي جزء من حجّة ماركس، لا توجد ضرورة حتى لذكر «القيمة».

هكذا يتضح أن نظرية القيمة جانب زائد عن الحاجة تمامًا في نظرية ماركس عن الاستغلال، وهذا يجعلنا نتساءل عمَّا إذا كانت نظرية القيمة في حد ذاتها صحيحة أم لا. لكن جانبًا في نظرية ماركس عن الاستغلال يَبقى بعد التخلص من نظرية القيمة هو الصحيح بلا ريب؛ شريطة أن نتقبل مبدأ فائض السكان. من الصحيح فعلًا أن وجود فائض السكان (في غياب إعادة توزيع الثروة من خلال الدولة) سيؤدي حتمًا إلى أجور الكفاف، وإلى فروق استفزازية في مستوى المعيشة.

(ما ليس واضحًا، وما لم يفسِّره ماركس أيضًا، هو السبب في أن عرض العمل يستمر في تجاوز الطلب. فإذا كان من المُرْبِح «استغلال» العمالة فكيف من ثَمَّ لا يضطر الرأسماليون- عن طريق التنافس- إلى رفع أرباحهم بتوظيف المزيد من العمالة؟. وبكلمات أخرى، لماذا لا يُنَافِسُ أحدُهما الآخرَ في سوق العمل، ومن ثَمَّ رفع الأجور إلى نقطة تبدأ عندها في أن تصبح غير مُرْبِحة بما فيه الكفاية، بحيث لا يعود ممكنًا الحديث عن استغلال؟. سيجيب ماركس- انظر القسم الخامس أدناه- قائلًا: «لأن التنافس يضطرهم إلى استثمار المزيد والمزيد من رأس المال في الآلات، بحيث لا يمكنهم زيادة الجزء المخصص للأجور من رأسمالهم». لكن هذه الإجابة غير كافية لأنهم حتى لو أنفقوا رأسمالهم على الآلات، فلا يفعلون ذلك إلا بشراء عمل لصناعة الآلات، أو جَعْل آخرين يشترون هذا العمل، ومن ثَمَّ زيادة الطلب على العمالة. وعلى ما يبدو، لأسباب من هذا القبيل، لا ترجع ظاهرة «الاستغلال» التي لاحظها ماركس- كما يعتقد- إلى النزعة الآلية في السوق التنافسي بشكل كامل، بل إلى عوامل أخرى، وبخاصة إلى مزيج من إنتاجية منخفضة وأسواق تنافسية بشكل غير كامل. ويبدو أنه لا يزال مطلوبًا شرح تفصيلي كافٍ للظاهرة).

(ج) قبل ترْك مناقشة نظرية القيمة والدور الذي تقوم به في تحليل ماركس، أريد التعليق بإيجاز على جانب آخر من جوانبها. الفكرة بأكملها- ولم تكن من ابتكار ماركس- هي وجود شيء ما «خلف» الأسعار، قيمة حقيقية أو واقعية أو موضوعية ليست الأسعار سوى «صورة ظاهرية للتعبير عنها»، وهو ما يبيِّن بوضوح كافٍ تأثير المثالية الأفلاطونية بتمييزها بين الواقع الجوهراني أو الحقيقي الخفي ومظهره العارِض أو الوهمي الخادع. وقد بذل ماركس مجهودًا كبيرًا للتخلص من ذلك الطابع الباطني في «القيمة» الموضوعية، ولكنه لم ينجح. لقد حاول أن يكون واقعيًا، وألّا يقبل سوى الشيء الذي

يمكن ملاحظته والشيء المهم- ساعات العمل- بوصفه واقعًا يظهر على هيئة سعر. فمما لا يمكن الشك فيه أن عدد ساعات العمل اللازمة لإنتاج سلعة، أيْ «قيمتها» بالمعنى الماركسي، هو شيء مهم. وبطريقة ما، سواء كنا نُسَمِّي تلك الساعات من العمل «قيمة» السلعة أم لا، فتلك مشكلة لفظية بحتة. لكن مصطلحات من هذا القبيل قد تصبح أكثر تضليلًا وغير واقعية بشكل غريب، لا سيما لو افترضنا مع ماركس زيادة إنتاجية العمل. فماركس نفسه أشار إلى تناقص قيمة كل السلع مع زيادة الإنتاجية، ولذا فثمة زيادة ممكنة في الأجور الحقيقية وكذلك في الأرباح الحقيقية؛ أيْ في السلع التي يستهلكها العمال والرأسماليون على التوالي، جنبًا إلى جنب انخفاض «قيمة» الأجور والأرباح، أيْ الساعات المنفقة عليهما. ومن ثَمَّ، متى وجدنا تقدمًا حقيقيًا، مثل ساعات عمل أقل ومستوى معيشي للعمال مُحَسَّن إلى حد كبير (بصرف النظر تمامًا عن دخل أعلى في المال، حتى لو حُسِبَ بالذهب) فإن العمال يمكنهم في الوقت نفسه الشكوى بمرارة من أن «القيمة» بالمعنى الماركسي، أيْ الجوهر أو المضمون الحقيقي لدخلهم، قد تضاءل، مادامت ساعات العمل الضرورية لإنتاجهم قد خُفِّضَتْ. (ولعل شكوى مماثلة تكون لدى الرأسماليين). كل ذلك يعترف به ماركس نفسه، وهو ما يبيِّن مدى ضلال مصطلح القيمة ومدى انعدام تمثيله لتجربة العمال الاجتماعية الواقعية. في نظرية قيمة العمل، ينفصل «الجوهر» الأفلاطوني تمامًا عن التجربة...

3

بعد التخلص من نظرية ماركس في قيمة العمل ونظريته في فائض القيمة، يمكننا بطبيعة الحال الإبقاء على تحليله للضغط الذي يمارسه «فائض السكان» على أجور العمال العاملين (انظر: نهاية (أ) في القسم 2)، فليس من الممكن رفضها. إذا كانت توجد سوقُ عملٍ حُرَّةٌ وفائضُ

سكانٍ، أيْ بطالة منتشرة ومزمنة (ولا شك في أن البطالة لعبت دورها في زمن ماركس أكثر من أيِّ وقت آخر)، فلن ترتفع الأجور فوق أجور الكفاف. وفي ظل الافتراض نفسه، وجنبًا إلى جنب عقيدة التراكم المتطوّر أعلاه، كان ماركس على صواب- وإنْ لم يكن له ما يبرره بإعلانه قانون زيادة البؤس- في القول بأنه في عالم الأرباح العالية وزيادة الثروة تكون أجور الكفاف وحياة البؤس وضعًا دائمًا للعمال.

وحتى لو كان تحليل ماركس ينطوي على خلل، فأعتقد أن محاولته تفسير ظاهرة «الاستغلال» تستحق أعظم الاحترام (كما ذكرتُ في نهاية الفقرة (ب) من القسم السابق، فلا يبدو أنه توجد نظرية مُرْضية حقًا حتى الآن). ولكن لا بدّ من القول إن ماركس كان مخطئًا حين تنبَّأ بدوام الظروف التي لاحظها إنْ لم تغيرها ثورة، ومخطئًا أكثر حين تنبَّأ بأنها ستزداد سوءًا. فقد دحضت الوقائع تلك النبوءات. وعلاوة على هذا، فحتى لو اعترفنا بصحة تحليله للنظام المنفلت غير التدخُّلي، لن تكون حُجَّته النبوئية مقنعة أيضًا. نظرًا إلى أن المَيْل نحو زيادة البؤس لا يحدث- طبقًا لتحليل ماركس- إلا في ظل نظام يكون فيه سوقُ العملِ حُرًّا؛ أيْ في الرأسمالية المنفلتة بالكامل. لكن بمجرد الاعتراف بإمكان النقابات التجارية والمفوَّضيات الجماعية والإضرابات لن تعود افتراضات التحليل قابلة للتطبيق، وستنهار الحُجَّة النبوئية بكاملها. طبقًا لتحليل ماركس، يجب توقُّع أن تطوّرًا من هذا القبيل إما أنه سيُقمع أو أنه سيكون معادلًا لثورة اشتراكية. ولأن المفوَّضية الجماعية تعارِض رأس المال بتأسيس احتكار العمل، فستمنع الرأسمالي من استخدام جيش الصناعة الاحتياطي بغرض الحفاظ على انخفاض الأجور. وبهذه الطريقة تجبر الرأسماليين على الاكتفاء بأرباح أقل. ونحن نرى هنا لماذا كانت الصيحة «أيها العمال، اتحدوا!»- من وجهة نظر ماركس- الرد الوحيد الممكن على الرأسمالية المنفلتة.

ولكننا نرى أيضًا لماذا يجب أن تفتح تلك الصيحة المشكلة كلها الخاصة بتدخّل الدولة، ولماذا تؤدي إلى إنهاء نظام منفلت وإلى البدء في نظام جديد هو «سياسة التدخُّل الحكومي»، التي قد تتطوّر في اتجاهات مختلفة للغاية. فمن الحتمي تقريبًا أن الرأسماليين سيعارضون حق العمال في الاتحاد، قائلين إن الاتحادات تهدد أو تمثل خطرًا على حرية التنافس في سوق العمل. وهكذا تواجه سياسة عدم التدخُّل الحكومي المشكلة الآتية (وهي جانب من مفارقة الحرية): أية حرية ينبغي على الدولة حمايتها؟. حرية سوق العمل أم حرية الفقراء في الاتحاد؟. أيًا كان القرار المتخذ، فهو يقود إلى حالة التدخُّل وإلى استعمال سلطة الدولة السياسية المنظَّمة- وكذلك النقابات أو الاتحادات- في مجال الشروط الاقتصادية؛ الأمر الذي سيؤدي، تحت كل الظروف، إلى توسيع المسؤولية الاقتصادية للدولة، سواء كانت هذه المسؤولية مقبولة بشكل واعٍ أم لا؛ مما يعني زوال الافتراضات التي قام عليها تحليل ماركس.

ولذا، فاستخلاص القانون التاريخي الخاص بزيادة البؤس استخلاص واهٍ. وكل ما يتبقى منه هو حركة وصف بؤس العمال الذي ساد قبل مائة عام، ومحاولة باسلة [جريئة] لتفسيره بمعونة ما ندعوه، مع لينين، «القانون الاقتصادي لحركة المجتمع المعاصر» عند ماركس (أيْ، الرأسمالية المنفلتة قبل مائة عام). أما بقدر ما يُقصد منه نبوءة تاريخية، وبقدر ما يُستخدم للاستدلال على «حتمية» تطوّرات تاريخية بعينها، فالاستخلاص واهٍ.

4

تعتمد أهمية تحليل ماركس إلى حد كبير جدًا على وجود فائض سكان فعلًا في عصره، ولكنه انخفض بالتدريج حتى أيامنا هذه (وهي حقيقة لا تجد تفسيرًا مُرْضيًا بعدُ، كما ذكرتُ من قبل). ومع ذلك، فحتى الآن لم نناقش بعدُ حجّة ماركس التي تدعم زعمه بأن النزعة الآلية في الإنتاج

الرأسمالي نفسه تنتِج دومًا فائض سكان يفرض الحفاظ على انخفاض أجور العمال العاملين. وهي نظرية ليست عبقرية ومثيرة للاهتمام في حد ذاتها فقط، بل تتضمن في الوقت نفسه نظرية ماركس عن الدورة التجارية والأزمات الاقتصادية بوجه عام، وتُغَيِّر بوضوح مجرى التنبوء بانهيار النظام الرأسمالي بسبب بؤس غير محتمل ينتِجه حتمًا. وحتى أجعل نظرية ماركس قوية قدر المستطاع، غيَّرتُها قليلًا (فأدخلتُ تمييزًا بين نوعين من الآلات، الأول لمجرد التوسع في الإنتاج، والثاني من أجل تقويته). ولن يثير هذا التغيير بالضرورة ريبة القرَّاء الماركسيين، لأني لن أنتقد النظرية بالمرَّة.

وتمضي النظرية المعدَّلة عن فائض السكان والدورة التجارية في خطوطها العريضة على النحو الآتي: ينفق الرأسمالي جزءًا من أرباحه على شراء آلات جديدة، وهو ما يُعرف بتراكم أدوات الإنتاج الرأسمالي. ويمكن التعبير عنه أيضًا بالقول إن جزءًا فقط من أرباحه الحقيقية يكمن في بضائع للاستهلاك بينما جزء منه يكمن في آلات. وتُوَجَّه هذه الآلات إما إلى «توسيع» الصناعة بإقامة مصانع جديدة، إلخ، أو إلى «تقوية» الإنتاج بزيادة إنتاجية العمل في مصانع قائمة بالفعل. النوع الأول من الآلات يزيد العمالة، أما الثاني فله أثره في جعْل العمال زائدين عن الحاجة، أيْ «تحرير العمال» كما كانت تُسَمَّى تلك العملية في أيام ماركس. (وتُسَمَّى اليوم أحيانًا «البطالة التكنولوجية»). فالنزعة الآلية في الإنتاج الرأسمالي، على النحو الذي تتوخاه النظرية الماركسية المعدَّلة عن الدورة التجارية، تعمل تقريبًا على هذا النحو: لو افترضنا لسبب أو لآخر، وجود توسُّع عام في الصناعة، فسيتم استيعاب جزء من جيش الصناعة الاحتياطي، وينفرج الضغط على سوق العمل، وستميل الأجور إلى الارتفاع، فتبدأ فترة ازدهار ورخاء. لكن في اللحظة التي ترتفع فيها الأجور فإن بعض التحسينات في

الآلات التي تقوي الإنتاج والتي كانت غير مُرْبِحة في السابق بسبب تدني الأجور قد تصبح مُرْبِحة (حتى لو ارتفعت تكلفة تلك الآلات). ومن ثَمَّ، سيتم إنتاج المزيد من الآلات من النوع الذي «يُحَرِّرُ العمال». ومادامت تلك الآلات هي الوحيدة التي يجري إنتاجها، فسيستمر الازدهار أو يزيد. لكن بمجرد أن تبدأ الآلات الجديدة هي نفسها في الإنتاج، ستتغير الصورة. (هذا التغيُّر طبقًا لماركس يُبْرِزه هبوطُ معدل الربح، وسيتم مناقشته في القسم 5 أدناه). «سيتحرر العمال»، أيْ سيُحْكَم عليهم بالموت جوعًا. لكن اختفاء العديد من المستهلكين سيؤدي حتمًا إلى انهيار السوق المحلية. ونتيجة لهذا، ستصبح أعداد كبيرة من الآلات في المصانع الإضافية عاطلة (الآلات الأقل كفاءة أولًا)، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة أخرى في البطالة وانهيار آخر في السوق. وتعني عطالة الآلات عن العمل أن الكثير من رأس المال أصبح بلا قيمة، وأن العديد من الرأسماليين لا يتمكنون من الوفاء بالتزاماتهم، ومن ثَمَّ تتطوّر أزمة مالية تؤدي إلى ركود كامل في إنتاج بضائع رأسمالية، إلخ. لكن بينما الكساد (أو ما يسمِّيه ماركس، «الأزمة») يأخذ مجراه، تتحسن الشروط من أجل استعادة التوازن. وتكمن هذه الشروط بشكل رئيسي في نمو جيش الصناعة الاحتياطي، وما يترتب عليه من استعداد لقبول أجور الكفاف. فيصبح الإنتاج بأجور منخفضة جدًا مُرْبِحًا حتى عند انخفاض الأسعار في سوق كاسدة. وفي الوقت نفسه، يبدأ الإنتاج، ويبدأ الرأسمالي مرة أخرى في المراكمة، وشراء الآلات. ومادامت الأجور متدنية جدًا، فسيجد الرأسمالي أنه من غير المُرْبِح بعدُ استخدام آلات جديدة (مخترَعة ربما في تلك الأثناء) من النمط الذي يُحَرِّرُ العمال من العمل. في البداية، سيشتري بالأحرى آلات طبقًا لخطة توسيع الإنتاج. وهذا يؤدي إلى التوسُّع في العمالة واستعادة السوق المحلي لتوازنه ببطء. فيأتي الرخاء أو الازدهار مرة أخرى. ومن ثَمَّ، نعود مرة أخرى إلى نقطة البداية. الدورة تنغلق، والعملية تبدأ من جديد.

تلك هي النظرية الماركسية المعدَّلة عن البطالة والدورة التجارية. وكما وعدتُ، لن أنتقدها. فنظرية الدورات التجارية نظرية صعبة للغاية، وبالتأكيد لا نعرف بعدُ ما يكفي عنها (على الأقل أنا لا أعرف). ومن المحتمل جدًا أن تكون النظرية التي عرضتُها بإيجاز ناقصة، ولا سيما جوانبها المتعلقة بوجود نظام نقدي يستند إلى حد ما على خلق الائتمان [التسليف]، وآثار الاكتناز [الاحتكار] لا توضع في الحسبان بما فيه الكفاية. ولكن الدورة التجارية حقيقة لا يمكن تجاهلها بسهولة؛ فهي أحد أعظم إنجازات ماركس المشدَّد على أهميتها بوصفها مشكلة اجتماعية. ورغم الاعتراف بكل ذلك، ننتقد النبوءة التي سعى ماركس إلى تأسيس نظريته عن الدورة التجارية عليها. أولًا، يؤكد ماركس أن الأزمات الاقتصادية ستزداد سوءًا لا على مستوى نطاقها فحسب بل على مستوى شدة معاناة العمال أيضًا. لكنه لا يقدم أية حجّة تدعم ذلك (ربما عدا عن نظرية هبوط معدل الربح، التي سأناقشها الآن). ولو نظرنا إلى التطوّرات الواقعية، فالآثار رهيبة، وعلى الأخص الآثار السيكولوجية للبطالة حتى في تلك البلدان التي تؤمِّن على العمال الآن ضدها، فلا شك في أن معاناة العمال كانت أسوأ بما لا يُقارَن في أيام ماركس. لكن ذلك ليس نقطتي الرئيسية.

في أيام ماركس، لم يكن أحد ليفكر حتى في تكنيك تدخُّل الدولة الذي يُسَمَّى حاليًا «سياسة الدورة المضادة». وفي واقع الحال، كان تفكيرٌ من هذا القبيل غريبًا تمامًا على النظام الرأسمالي المنفلت. (لكن حتى قبل زمن ماركس، نجد بداية الشكوك فيه، وحتى بداية البحوث حول حكمة السياسة الائتمانية لبنك إنجلترا أثناء الأزمة الاقتصادية). ومع ذلك، فالتأمين ضد البطالة يعني التدخُّل، ومن ثَمَّ زيادة مسؤولية الدولة، ومن المحتمل أن يؤدي إلى تجارب في سياسة الدورة المضادة. ولا أزعم أنها تجارب ناجحة بالضرورة (رغم اعتقادي بأن المشكلة صعبة للغاية في نهاية

الأمر، فالسويد بوجه خاص أظهرتْ فعلًا ما يمكن عمله في هذا المجال). لكني أريد التأكيد على أن الاعتقاد باستحالة القضاء على البطالة بإجراءات تدرُّجية هو اعتقاد دوجمائي كالعديد من البراهين [الأدلّة] المادية (التي قدَّمها رجال عاشوا في وقت لاحق بعد ماركس) على أن مشكلات الطيران ستظل بلا حل. فعندما يقول الماركسيون - كما يحدث أحيانًا - إن ماركس أثبت عدم جدوى سياسة الدورة المضادة وإجراءات تدرُّجية مماثلة، فهُم بكل بساطة لا يقولون الحقيقة. لقد درس ماركس الرأسمالية المنفلتة ولم يكن ليحلم بالنزعة التدخُّلية [تدخُّل الدولة]. لذا، لم يبحث ماركس في إمكان التدخُّل المُمنهج في دورة التجارة، ناهيك عن أنه لم يقدم دليلًا على استحالتها. ومن الغريب أن نجد أن الناس أنفسهم الذين يشْتكون من لامسؤولية الرأسماليين في مواجهة المعاناة الإنسانية هم غير مسؤولين بما يكفي للاعتراض - بأقوال دوجمائية من هذا النوع - على تجارب نتعلم منها كيفية تخفيف معاناة الإنسان (وكيف نصبح أسيادًا على بيئتنا الاجتماعية، كما كان سيقول ماركس)، وكيفية التحكم في بعض التداعيات الاجتماعية غير المرغوبة لأفعالنا. لكن المدافعين عن الماركسية لا يدركون أنهم باسم مصالحهم المكتسبة يحاربون ضد التقدم؛ فهُم لا يرون خطرًا في أن تُمَثِّلَ أيةُ حركة كالماركسية كلَّ أنواع المصالح المكتسبة في القريب العاجل، وأن هناك توظيفات فكرية ومادية في هذا الصدد. نقطة أخرى لا بدّ من ذكرها هنا. يعتقد ماركس - كما رأينا - أن البطالة كانت أساسًا ابتكارٌ آليٌّ جديد من ابتكارات النزعة الآلية الرأسمالية تقوم بوظيفة الحفاظ على تدني الأجور، وتيسير استغلال العمال العاملين. كانت زيادة البؤس تعني ضمنًا عند ماركس زيادة بؤس العمال العاملين أيضًا، وتلك هي العقدة كلها [وبيت القصيد]. لكن حتى لو افترضنا أن هذه الرؤية مبرَّرة في أيام ماركس فإن نبوءة كهذه دحضتها بكل تأكيد التجربةُ اللاحقة. فقد ارتفع مستوى معيشة العمال العاملين في كل مكان منذ أيام ماركس. وتتجه الأجور الحقيقية

للعمال العاملين (كما يؤكد باركيس Parkes في نقده ماركس) إلى الزيادة حتى في أثناء الكساد (وقد حدث ذلك مثلًا أثناء الكساد العظيم الأخير)، بفضل الهبوط السريع في الأسعار أكثر مما هو في الأجور. وهو ما يدحض أفكار ماركس، ولا سيما أن العبء الرئيسي للتأمين ضد البطالة لم يتحمله العمال بل رجال الأعمال الذين خسروا- بشكل مباشر- من البطالة، بدلًا من التربُّح منها بشكل غير مباشر كما في مخطط ماركس.

5

لا توجد نظرية من النظريات الماركسية التي ناقشتُها حتى الآن حاولتْ بجدية إثبات النقطة الأكثر حسمًا داخل الخطوة الأولى؛ أعني على وجه التحديد إثبات أن التراكم يحافظ على وجود الرأسمالي في ظل ضغط اقتصادي قوي يضطره- خوفًا من يلحق به السقوطُ- إلى نقله إلى العمال. والنتيجة: أن الرأسمالية لن تقبل الإصلاح، ويجب تقويضها. ومحاولة إثبات هذه النقطة متضمَّنة في نظرية ماركس التي تهدف إلى تأسيس قانون مُفاده أن معدل الربح يتجه إلى الهبوط.

ما يسمِّيه ماركس معدل الربح يتطابق مع معدل الفائدة. إنه نسبة مئوية من متوسط ربح الرأسمالي السنوي فوق رأسماله المستثمَر كله. ويقول ماركس إن هذا المعدل يميل إلى الهبوط بسبب النمو السريع لاستثمارات رأس المال التي تتراكم حتمًا بأسرع مما يمكن للأرباح أن ترتفع.

إن الحجّة التي يحاول بها ماركس إثبات ذلك لَهي حجّة بارعة. فالتنافس الرأسمالي- كما رأينا- يجبر الرأسماليين على جعل استثماراتهم تزيد من إنتاجية العمل. وماركس يعترف بأنهم يقدمون خدمة عظيمة للبشرية بزيادة الإنتاج: «أحد جوانب الحضارة في الرأسمالية أنها تقتضي فائض قيمة بطريقة ما، في ظل ظروف أفضل من أشكال سابقة (كالعبودية والقِنانة

إلخ)، من أجل تطوير قوى الإنتاج، وأيضًا من أجل شروط اجتماعية تعيد بناء المجتمع على مستوى أعلى. ولهذا، فهي تخلق العناصر؛... لأن كمية السلع المفيدة المنتَجة في أية فترة معينة من الوقت تعتمد على إنتاجية العمل». لكن الرأسماليين لا يُسْدون تلك الخدمة للجنس البشري بنيَّة مبيَّتة منهم؛ لأن ما يُلْزِمُهم به التنافسُ يتعارض مع مصالحهم، للسبب الذي أفصِّله على النحو الآتي.

رأس مال أيِّ رجل صناعة يمكن تقسيمه إلى جزئين. الأول يُستثمَر في الأرض والآلات والمواد الخام، إلخ. والثاني يُستخدم في الأجور. ويُسَمِّي ماركس الجزءَ الأول «رأس المال الثابت»، والثاني «رأس المال المتغير». لكني مادمتُ أعتبر هذه المصطلحات مضلِّلة نوعًا ما، فسأطلق على الجزئين «رأس المال الجامد» و«رأس مال الأجور». ويربح الرأسماليُّ طبقًا لماركس باستغلال العمال فحسب، وبكلمات أخرى باستخدامه رأس مال الأجور. أما الرأسمال الجامد فهو وزن ميت يضطره التنافسُ إلى الاستمرار فيه، بل إلى زيادته باستمرار. ولكن هذه الزيادة لا تصاحبها زيادة مماثلة في أرباحه؛ فوحده التوسُّع في رأس مال الأجور له تأثير صحِّي. لكن الاتجاه العام إلى زيادة الإنتاجية يعني أن الجانب المادي من رأس المال يزيد نسبيًا على رأس مال الأجور. ولهذا السبب، يزيد الرأسمال الكلي أيضًا، دون زيادة معادِلة في الأرباح؛ بمعنى أن معدل الربح يهبط.

لكن تلك الحجّة يعتورها شك في الغالب؛ فقد هوجمت ضمنًا قبل ماركس بوقت طويل. ورغم ذلك الهجوم، أعتقد أنه قد يوجد شيء في حجّة ماركس، ولا سيما إذا أخذناها جنبًا إلى جنب نظريته في الدورة التجارية (سأعود إلى هذه النقطة بإيجاز في الفصل التالي). ولكن ما أريد التساؤل عنه هنا هو حمْل هذه الحجّة على نظرية زيادة البؤس.

لقد رأى ماركس تلك العلاقة على النحو الآتي: إذا كان معدل الربح

يميل إلى الهبوط، فَسَيُوَاجَه الرأسمالي بالانهيار. وكلُّ ما في وُسْعِهِ محاولةُ «تحميله على العمال»، أيْ زيادة الاستغلال. ويمكنه فعل هذا بتمديد ساعات العمل، وتسريع العمل، وخفض الأجور، ورفع كلفة معيشة العمال (التضخم)، مستغلًا المزيد من النساء والأطفال. إن التناقضات الداخلية في الرأسمالية، القائمة على صراع التنافس والفوز بالربح، تتطوّر هنا إلى الذروة. فأولًا، تُجْبِرُ الرأسماليَّ على التراكم وزيادة الإنتاجية، مما يقلل معدل الربح. وثانيًا، تجبره على زيادة الاستغلال إلى درجة غير محتملة فيزيد التوتر بين الطبقات. ومن ثَمَّ، يستحيل وجود حل وسط توفيقي. وهكذا، لا يمكن إزالة التناقضات. فهي تطبع نفسَها على مصير الرأسمالية.

تلك هي الحُجَّة الرئيسية. فهل هي مقنعة؟. لا بدّ من تذكر أن زيادة الإنتاجية هي الأساس الفعلي لاستغلال الرأسمالي؛ فحين يتمكن العامل من إنتاج أكثر مما يحتاجه لنفسه وعائلته يمكن للرأسمالي الاستيلاء على فائض عمله. تعني زيادة الإنتاجية، بمصطلحات ماركس، زيادة فائض العمل؛ فهي تعني زيادة عدد الساعات المتاحة للرأسمالي، وزيادة عدد السلع المنتَجة كل ساعة. وهو ما يعني بكلمات أخرى، زيادة كبيرة في الأرباح. وهذا يعترف به ماركس. فهو لا يرى أن الأرباح تأخذ في التناقص؛ بل يرى أن الرأسمال الكلي يزيد بمعدل أسرع من زيادة الأرباح، مما يترتب عليه هبوط «معدل» الربح.

لكن إذا كان ذلك كذلك، فلا يوجد ما يُفَسِّر ضرورةَ عمل الرأسمالي في ظل ضغط اقتصادي يُجْبَرُ على نقله إلى العمال، سواء أراد ذلك أو لا. من الصحيح أن الرأسمالي لا يريد هبوطًا في معدل ربحه. لكن مادام دخله لا يهبط، بل على العكس يزيد، فلا يوجد خطر حقيقي. الموقف بالنسبة إلى متوسط ناجح للرأسمالي سيكون هذا: إنه يرى دخله يرتفع بسرعة، ورأسماله لا زال يرتفع أسرع، بمعنى أن مدخراته ترتفع بأسرع من القدر

الذي يستهلكه من دخله. ولا أعتقد أن ذلك موقفٌ يُجْبِرُه على اتخاذ إجراءات متهوِّرة أو يجعله يقوم بحل وسط توفيقي مستحيل مع العمال. على العكس، فهو موقف يبدو لي محتملًا تمامًا.

وبطبيعة الحال، من الصحيح أن الموقف يتضمن عنصر مخاطرة. فالرأسماليون الذين يضاربون على افتراض ثبات أو ارتفاع معدل الربح قد يقعون في ورطة، وأشياء من هذا القبيل قد تسهم حقًا في الدورة التجارية والتعجيل بالكساد. لكن ذلك لا علاقة له بالعواقب الكاسحة التي تنبَّأ بها ماركس.

بهذا أختم تحليلي للحجّة الثالثة والأخيرة التي قدَّمها ماركس لإثبات قانون زيادة البؤس.

6

من أجل تبيان أن ماركس كان مخطئًا تمامًا في نبوءاته، وفي الوقت نفسه كيف كان له ما يبرِّره في احتجاجه الحماسي على جحيم الرأسمالية المنفلتة، وكذلك في مطالبته، «أيها العمال اتحدوا!»، سأقتبس بضع فقرات من فصل في «رأس المال»، يناقش فيه «القانون العام للتراكم الرأسمالي»: «في المصانع.. تُستخدم أعداد كبيرة من الأحداث اليافعين لم يبلغوا سن الرشد، ثم بعد ذلك لا يتبقى سوى نسبة ضئيلة منهم ماهرين في الصناعة، أما الغالبية العظمى منهم فيُسرَّحون بانتظام. وعندئذٍ يشكلون قدرًا من فائض السكان العائم الذي ينمو باتساع نطاق الصناعة.. أضِفْ إلى هذا أن استهلاك رأس المال لقوة العمل هو من السرعة بحيث يتعرض العامل للهلاك وهو في منتصف عمره فلا يُرْجَى منه نفع.. لقد أشار الدكتور لي Lee، وهو مفتش الصحة في مانشستر إلى «أن متوسط أعمار الطبقة الوسطى العليا في مانشستر هو 38 عامًا، أما متوسط أعمار الطبقة العاملة

فهو 17 عامًا، وفي ليفربول كان الرقمان 35 عامًا مقابل 15 عامًا..».. «إن استغلال أطفال الطبقة العاملة في العمل يشجع على زيادة النسل والتكاثر... وكلما ارتفعت إنتاجية العمل.. أصبحت الشروط التي يحيا في ظلها العمال أخطر... في النظام الرأسمالي، كل أساليب رفع إنتاجية العمل الاجتماعية.. تتحوّل إلى وسائل هيمنة واستغلال؛ فهي تشوِّه العامل وتحيله إلى كسرة من حطام إنسان، وتنحَطُّ به إلى مجرد ترس في آلة ضخمة، وتحيل عمله عذابًا،.. وتقذف بزوجته وأطفاله تحت عجلات قوة رأس المال الطاحنة الماحقة.. ويترتب على هذا أن يصل تراكم رأس المال إلى درجة تتدهور معها ظروف حياة العامل مهما يكن الأجر الذي يحصل عليه.. كلما كبرت الثروة الاجتماعية، ومقدار رأس المال العامل، ومدى نموه وطاقته على النمو،.. تَضَخَّمَ فائضُ السكان... ويزداد حجم جيش الصناعة الاحتياطي فينمو بوصفه قوة للثروة التي تنمو. لكن.. كلما تضخم جيش الصناعة الاحتياطي، تضخمت حشود العمال الذين لن يُخَفَّفَ بؤسهم إلا بزيادة عذابات العمل؛ و.. يزيد بشكل أكبر عدد مَن يُعترف بهم رسميًا بأنهم فقراء مُعْدَمون. ذلك هو القانون العام والمطلق للتراكم الرأسمالي... تراكم الثروة في قطب واحد من المجتمع يقتضي في الوقت نفسه تراكم البؤس، وعذابات الكدح والعبودية والجهل والقسوة والانحطاط الأخلاقي في القطب المقابل..».

إن صورة الاقتصاد الرهيبة والمرعبة في عصر ماركس، لَهي صورة صحيحة وجدّ سليمة. لكن قانون ماركس القائل بأن البؤس لا بدّ أن يزيد جنبًا إلى جنب التراكم ليس متماسكًا. فوسائل الإنتاج تراكمت وإنتاجية العمل زادت منذ أيامه إلى مستوى لم يكن ليخطر على باله. لكن عمل الأطفال وساعات العمل وعذابات الكدح ودرجات الخطورة على حياة العامل لم تزد. لقد انخفضت. ولا أقول إن هذه العملية من شأنها

الاستمرار مستقبلًا. فلا يوجد قانون للتقدم، وكل شيء سيعتمد علينا. لكن الموقف الواقعي [الوضع الفعلي] هو ما أوجزه وأجمله باركيس Parkes في عبارة واحدة مُنْصِفَة: «الأجور المنخفضة وساعات العمل الطويلة وعمل الأطفال كانت سمات الرأسمالية في طفولتها وليست سماتها في سن الشيخوخة كما توقَّع ماركس».

لقد ذهبت الرأسمالية المنفلتة وولَّتْ. فمنذ أيام ماركس، أحرزت نزعة التدخُّل الديمقراطية تقدمات هائلة. وأتاحت إنتاجية العمل المحسَّنة- نتيجة تراكم رأس المال- القضاء عمليًا على البؤس. ويبيِّن ذلك أن الكثير قد تحقق، رغم وجود أخطاء فادحة لا شك فيها، وهو ما يشجعنا على الاعتقاد بأن الكثير يمكن تحقيقه. فثمة الكثير لا يزال يَتَعَيَّنُ عمله، والكثير مما يَتَعَيَّنُ التراجع عنه. ونزعة التدخُّل الديمقراطي هي وحدها التي تجعل ذلك ممكنًا. وهو ما يقع على عاتقنا القيام به.

ليست لديَّ أية أوهام بشأن قوة حججي. فالتجربة هي التي تكشف كذب نبوءات ماركس. لكن التجربة يمكن تفسيرها في اتجاه آخر. وفي حقيقة الأمر، بدأ ماركس نفسه، وإنجلز، في استكمال «فرضية مساعِدة» [مُكَمِّلَة] تهدف إلى تفسير لماذا لا يعمل قانون زيادة البؤس كما يُتَوَقَّعُ منه العمل. وطبقًا لهذه الفرضية، اتجاه معدل الربح إلى الهبوط وزيادة البؤس تنفيه نتائجُ «الاستغلال الاستعماري» [الكولونيالي]، أو كما يُطلق عليها عادة «الإمبريالية الحديثة». الاستغلال الاستعماري، طبقًا لهذه النظرية، هو منهج نقل الضغط الاقتصادي إلى البروليتاريا في المستعمرات، وهي مجموعة لا تزال أضعف من البروليتاريا الصناعية المحلية، اقتصاديًا وسياسيًا. يقول ماركس: «رأس المال المستثمَر في المستعمرات يسفر عن معدل ربح أعلى لسبب بسيط هو أن معدل الربح أعلى هناك حيث لا يزال التطوّر الرأسمالي في مرحلة متخلفة، ولسبب إضافي هو أن العبيد

والكوليز coolies، إلخ، يسمحون باستغلال أفضل للعمل. ولا أستطيع فَهْمَ السبب في أن معدلات الربح الأعلى هذه..، عندما تُرْسَلُ إلى الوطن لا تدخل هناك بوصفها عناصر تُضَافُ إلى متوسط معدل الربح، فتسهم نسبيًا في الإبقاء على مستواه كما هو». (من الجدير بالذكر أن الفكرة الرئيسية وراء تلك النظرية الإمبريالية «الحديثة» ترجع إلى أكثر من 160 عامًا، إلى آدم سميث الذي قال عن التجارة الاستعمارية إنها «تسهم بالضرورة في الحفاظ على معدل الربح»). لقد ذهب إنجلز إلى خطوة أبعد من ماركس في تطويره للنظرية. فمضطرًا إلى الاعتراف بأنه في بريطانيا كان الاتجاه السائد ليس زيادة البؤس بل تحسينًا معتبرًا، ألمح إنجلز إلى أن هذا يدل على أن بريطانيا «تستغل العالم كله»؛ فازدرى «الطبقة العاملة البريطانية» التي، بدلًا من أن تعاني كما تنبأ لها، «صارت واقعيًا برجوازية أكثر وأكثر». ويستمر إنجلز قائلًا: «يبدو أن تلك البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب تريد التسبب في إيجاد ما يشبه أرستقراطية برجوازية وبروليتاريا برجوازية جنبًا إلى جنب البرجوازية». وعلى الأقل يسترعي التغييرُ الذي أجراه إنجلز على مقدِّمة القضية الانتباهَ، كتغيير آخر أجراه ذكرتُه في الفصل السابق، وهو تغيير حدث في ظل تأثير تطوّر اجتماعي أسفر عن تطوّر نحو تقليل البؤس. لقد اتَّهم ماركسُ الرأسماليةَ بسبب «جَعْلِها الطبقةَ الوسطى بروليتارية وتخفيضها البرجوازيةَ»، وتحويلها العمالَ إلى فقراء مُعْدَمين [حالة العوز والإملاق والفاقة]. والآن يتهم إنجلز النظام- ولا يزال متهمًا- لصناعته برجوازيين من العمال. لكن اللمسة الألطف في شكوى إنجلز هي السخْط الذي يجعله يطلق على البريطانيين الذين يتصرفون بطريقة لا تبالي بتكذيب النبوءات الماركسية: «تلك البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب». وطبقًا للعقيدة الماركسية، يتعيَّن علينا أن نتوقع من «البرجوازية الأشد من برجوازية كل الشعوب» تطوّرًا في البؤس وتوترًا طبقيًا إلى درجة غير محتملة؛ لكن بدلًا من ذلك سمعنا أن العكس هو الذي حدث.

وسترتفع رباطة الجأش الماركسية حين يُسْمَع عن الضعف غير المعقول لنظام رأسمالي يحوِّل البروليتاريين الطيبين إلى برجوازيين أشرار، في تناسٍ كامل لإيضاح ماركس أن ضعف النظام لا يتأتّى إلا من كونه يعمل بطريقة عكسية أخرى. ومن ثَمَّ، نقرأ في تحليل لينين أسباب الشر والآثار المروِّعة للإمبريالية البريطانية الحديثة: «الأسباب: (1) هذه البلد تستغل العالم كله، (2) موقفها الاحتكاري في السوق العالمي، (3) احتكارها الاستعماري. النتائج: (1) بَرْجَزَة جزء من البروليتاريا البريطانية، (2) جزء من البروليتاريا سمح لنفسه بأن يقوده مَن اشترتهم البرجوازية، أو مَن دفعت لهم مقابل ذلك». وبإعطائه اسمًا ماركسيًا موفَّقًا كهذا، «بَرْجَزَة البروليتاريا» اسمًا على اتجاه بغيض- بغيض أساسًا لأنه لا يتناسب مع الطريقة التي ينبغي على العالَم أن يمضي بها وفقًا لماركس- يعتقد لينين أن هذا الاسم صار اتجاهًا ماركسيًا واضحًا. لقد رأى ماركس نفسه أن العالَم كله يمر- بسرعة كبيرة- بمرحلة تاريخية ضرورية من التصنيع الرأسمالي، الأفضل، ولذا كان يميل إلى دعم التطوّرات الإمبريالية. أما لينين فتوصَّل إلى استنتاج مختلف تمامًا. مادامت حيازة بريطانيا للمستعمرات كانت السبب في أن العمال في الوطن اتَّبعوا «قادة [زعماء] اشتراهم البرجوازيون» بدلًا من الشيوعيين، فقد رأى في الإمبراطورية الاستعمارية بادئة قدْح الزناد أو صِمامة تفجير. فالثورة هناك من شأنها جعْل قانون زيادة البؤس ساريًا في الوطن وستعقبها ثورة في الوطن. هكذا، كانت المستعمراتُ المكانَ الذي منه ستنتشر النار...

لا أعتقد أن الفرضية المساعدة [المكمِّلة]- بتاريخها الذي رسمتُه إجمالًا- يمكنها إنقاذ قانون زيادة البؤس؛ لأن التجربة تدحض هذه الفرضية نفسها. فثمة بلدان، مثلًا الديمقراطيات الإسكندنافية وتشيكوسلوفاكيا وكندا وأستراليا ونيوزيلندا، ناهيك عن الولايات المتحدة، ضمنت فيها سياسةُ التدخُّل الديمقراطية مستوى معيشيًا عاليًا للعمال، رغم أن

الاستغلال الاستعماري ليس له أيَّ تأثير في هذه الفرضية، أو كان غير مهم إلى درجة أنه لا يدعم الفرضية. والأكثر من هذا، لو قارنًا بعض البلدان التي «تستغل» المستعمرات مثل هولندا وبلجيكا، بالدنمارك والسويد والنرويج وتشيكوسلوفاكيا التي لا «تستغل» المستعمرات، فلن نجد أن العمال الصناعيين يربحون من حيازة المستعمرات؛ لأن وضع الطبقات العاملة في كل تلك البلدان متماثل بشكل لافت للنظر. والأكثر من هذا، رغم أن البؤس المفروض على السكان الأصليين من خلال الاستعمار هو أحد الفصول الأحْلَك في تاريخ الحضارة، فلا يمكن الجزم بأن بؤسهم قد اتجه إلى الزيادة منذ أيام ماركس. فالعكس تمامًا هو الذي حصل؛ حيث تحسَّنت الأوضاع إلى حد كبير. ولو أن الفرضية المكمِّلة والنظرية الأصلية كانتا صحيحتين، فكان سينبغي ملاحظة زيادة البؤس بشكل واضح.

7

وكما فعلتُ مع الخطوتين الثانية والثالثة في الفصول السابقة سأوضح الآن الخطوة الأولى من حجّة ماركس النبوئية بشرح قدر من تأثيرها العملي في تكتيكات الأحزاب الماركسية.

أسقط الحزبُ الديمقراطي الاشتراكي، تحت ضغط حقائق واضحة، إسقاطًا تكتيكيًا النظريةَ التي تقول بزيادة حدة البؤس؛ لكن تكتيكاته كلها لا تزال قائمة على افتراض أن قانون زيادة نطاق البؤس صحيح، بمعنى أن القوة العددية للبروليتاريا الصناعية لا بدّ أن تستمر في الزيادة. وهذا هو السبب في أن الحزب يقيم سياستَه حصريًا على تمثيل مصالح عمال الصناعة، وفي الوقت نفسه يعتقد بشكل راسخ أنه يمثل، أو سيمثل في القريب العاجل، «الأغلبية العظمى من السكان». ولا يشك الحزب في تأكيد «البيان الشيوعي» على أن «كل الحركات التاريخية السابقة كانت

حركات أقليات... والحركة البروليتارية هي حركة أغلبية ساحقة مستقلة وواعية بنفسها، وفي مصلحة الأغلبية الساحقة». ولذا، انتظر أعضاء الحزب، وكلهم ثقة، يومَ سيجعلهم الوعي الطبقي والثقة الطبقية في عمال الصناعة يفوزون بأغلبية في الانتخابات. فليس ثمة شك عندهم في مَن سينتصرون في النهاية: القلة المستغِلة، أم الأغلبية الكاسحة من العمال. فهم لا يرون أن عمال الصناعة يشكلون الآن أغلبية في كل مكان، ولكنها أقل بكثير من أن تكون «أغلبية ساحقة»، فلم تعد الإحصائيات تُظْهِرُ أيَّ اتجاه نحو زيادة أعدادهم. وهم لا يفهمون أن تجربة حزب العمال الديمقراطي كان لها ما يبرِّرها تمامًا لو أن حزبًا كهذا مستعد للتوصُّل إلى حل وسط توفيقي أو حتى التعاون مع أحزاب أخرى، مثلًا مع حزب يمثل الفلاحين أو الطبقات الوسطى. كما لا يرون أنهم- لو أرادوا حكم الدولة وحدهم بوصفهم ممثلي أغلبية السكان- يتعيَّن عليهم تغييرُ سياستهم كليًا والكفُّ عن تمثيل عمال الصناعة وحدهم. وبطبيعة الحال، لا يوجد بديل عن تغيير سياستهم؛ للتأكيد على أن السياسة البروليتارية بحد ذاتها قد تجلب (كما يقول ماركس) «المنتجين الريفيين تحت القيادة الفكرية للمدن المركزية في مناطقهم، ضامنين لهم هناك، عند العامل الصناعي، الوصي الطبيعي على مصالحهم...».

أما موقف الأحزاب الشيوعية فكان مختلفًا. فهي تلتزم التزامًا صارمًا بنظرية زيادة البؤس، معتقدةً في زيادة لا مداه ونطاقه فحسب بل شِدَّته أيضًا، بمجرد أن تُزَال أسباب بَرْجَزَة العمال المؤقتة. ويسهم هذا الاعتقاد إلى حد كبير في ما كان يسميه ماركس «التناقضات الداخلية» في سياسة تلك الأحزاب.

يبدو الموقف التكتيكي بسيطًا بما فيه الكفاية. فبفضل نبوءة ماركس، عرف الشيوعيون يقينًا أن البؤس لا بدّ أن يزيد في القريب العاجل. وعرفوا

أيضًا أن الحزب لا يمكنه الفوز بثقة العمال من دون كفاح من أجلهم، ومن أجل تحسين أوضاعهم. هاتان الفرضيتان الأساسيتان قد حددتا بوضوح مبادئ تكتيكاتهم العامة. اجْعَل العمالَ يطالبون بنصيبهم، سانِدْهم واشْدُدْ من أَزْرِهم في كل واقعة من وقائع كفاحهم المتواصل في سبيل الخبز والمأوى، حاربْ معهم بإصرار من أجل تحقيق مطالبهم العملية، سواء كانت اقتصادية أم سياسية، فهكذا ستحوز ثقتهم. وفي الوقت نفسه سيتعلم العمال استحالة تحسين وضعهم بتلك المعارك الصغيرة، وأنه ليس أقل من ثورة شاملة يمكنها إحداث التحسين المطلوب. فكل تلك المعارك الصغيرة غير ناجحة. ونحن نعرف من ماركس أن الرأسماليين لا يمكنهم الاستمرار بكل بساطة في حلول وسطى توفيقية، وأن البؤس في نهاية المطاف لا بدّ أن يزيد. وعليه، فإن النتيجة الوحيدة- ولكنها النتيجة ذات القيمة- لمعارك العمال اليومية ضد قاهريهم هي زيادة وعيهم الطبقي؛ فالشعور بالاتحاد هو الشعور الوحيد الذي يمكن الظفر به من معركة، جنبًا إلى جنب معرفة يائسة بأن الثورة وحدها هي التي تُعِينهم على التخلص من بؤسهم. وعند الوصول إلى هذه المرحلة، تكون الساعة قد دَقَّتْ من أجل تصفية الحساب الأخير.

تلك هي النظرية، ويتصرف الشيوعيون بموجبها. في بادئ الأمر، يدعمون العمال في كفاحهم لتحسين أوضاعهم. لكن، خلافًا لكل التوقُّعات والنبوءات، ينجح الكفاح. وتتحقق المطالب؛ لكونها مطالب جدّ متواضعة. ولذا، لا بدّ من مطالب أزيد. لكن المطالب تتحقق من جديد. ولأن البؤس يقلُّ ويتناقص، صار العمال أقل شعورًا بالمرارة، وأكثر استعدادًا للمساومة من أجل الأجور وليس التآمر من أجل ثورة.

والآن، يكتشف الشيوعيون أنه يتعيَّن عليهم قَلْبَ سياستهم؛ فثمة ما ينبغي عمله لجعْل قانون زيادة البؤس ساري المفعول. مثلًا، يجب تحريك اضطرابات اجتماعية في المستعمرات (حتى وإنْ لم توجد فرصة لثورة

ناجحة)، بهدفٍ عامٍّ هو إبطال عمليات بَرْجَزة العمال. كما يجب تبنّي سياسة التحريض على الكوارث من كل الأنواع وإثارتها. لكن هذه السياسة الجديدة تهدم ثقة العمال فيهم، فبدأ الشيوعيون يخسرون أعضاء أحزابهم، باستثناء مَن يفتقرون إلى خبرة بمعارك السياسة الحقيقية. لقد خسروا على وجه التحديد مَن يُوصَفون بأنهم «طليعة الطبقة العاملة»؛ فمبدؤهم المطبق ضمنيًا- «كلما ساءت الأمور، صارت أفضل، لأن البؤس يُعَجِّل بالثورة»- يجعل العمال مرتابين فيهم. لم يكن تطبيقهم الأفضل لهذا المبدأ سوى حصدهم أسوأ الشكوك التي أضمرها العمال نحوهم. ولأنهم واقعيون، يتعيَّن عليهم للفوز بثقة العمال العمل على تحسين أوضاعهم.

ومن ثَمَّ، يقلبون سياستهم العامة على نفسها مرة أخرى: لا بدّ من الكفاح في سبيل تحسين فوري لأوضاع العمال، بينما يحدوهم الأمل في حدوث العكس.

بهذه الطريقة تُنْتِجُ «التناقضاتُ الداخلية» في النظرية المرحلةَ الأخيرة من الارتباك. وهي مرحلة يصعب عندها معرفة مَن هو الخائن، مادامت الخيانة إخلاصًا والإخلاصُ خيانةً. إنها مرحلة يتعيَّن فيها على مَن يتَّبعون الحزبَ ليس لأنه بدا لهم (وأخشى هذا حقًا) الحركة النشطة الوحيدة ذات الغايات الإنسانية، بل لأنه حركة قائمة على نظرية علمية- يتعيَّن عليهم إما أن يتركوه، أو يضحوا بنزاهتهم الفكرية فيتعلموا منذ الآن الإيمان الأعمى بالسلطة المرجعية. وفي النهاية، لا بدّ أن يصبحوا باطنيين: مُعادين لأية حجّة عقلانية.

يبدو أنه ليست الرأسمالية وحدها هي التي تعمل في ظل تناقضات داخلية تهدد بتعجيل سقوطها...

الفصل الحادي والعشرون

تقييم النبوءة

الحُجَجُ الكامنة في نبوءة ماركس التاريخية غير صحيحة. ومحاولته البارعة لاستخلاص نتائج نبوئية من ملاحظته الاتجاهات الاقتصادية المعاصرة في وقته فاشلة. والسبب في هذا الفشل مستندات لا تكمن في قصور أساس الحُجَّة الإمبريقي. فتحليلات ماركس السوسيولوجية والاقتصادية للمجتمع المعاصر أحادية نوعًا ما. ولكن رغم تحيُّزها فهي ممتازة كلما كانت وصفية. أما السبب في إخفاقه بوصفه نبيًا فيكمن بالكامل في فقر النزعة التاريخانية بحد ذاتها: في الحقيقة البسيطة وهي أنه حتى لو لاحظنا اليوم ما يبدو أنه اتجاه أو مَيْل تاريخي، فلن نتمكن من معرفة ما إذا كان سيكون له المظهر نفسه غدًا.

ونعترف بأن ماركس رأى العديد من الأشياء في ضوء سليم. فإذا نظرنا فحسب إلى نبوءته بأن نظام الرأسمالية المنفلتة، كما نعرفه، لم يكن ليستمر فترة أطول، وأن المدافعين عنه ممن يعتقدون استمراره إلى الأبد كانوا مخطئين، فسيتعيَّن علينا القول بأنه كان على صواب. ولقد كان على صواب أيضًا في رؤيته التي مُفادها أن «الصراع الطبقي» الكبير كان على وشك تحقيق تحوّله إلى نظام اقتصادي جديد بفضل اتحاد العمال. لكن

يجب ألا نمضي إلى حد القول بأن ماركس توقع مجيء نظام جديد، هو سياسة التدخُّل الحكومي، تحت اسم آخر هو الاشتراكية. فالحقيقة هي أنه لم يكن لديه فكرة عمَّا كان ينتظرنا. فما كان يسميه «الاشتراكية» يختلف تمامًا عن أيِّ شكل من أشكال سياسة تدخُّل الدولة في الاقتصاد، وحتى عن الشكل الروسي؛ نظرًا إلى أنه اعتقد اعتقادًا جازمًا بأن التطوّر الوشيك من شأنه تقليل نفوذ الدولة سياسيًا واقتصاديًا أيضًا، في حين أن سياسة التدخُّل الاقتصادي تزيد من نفوذها في كل ناحية.

ومادمتُ انتقدتُ ماركس، وإلى حد ما أثنيتُ على النزعة التدخُّلية الديمقراطية التدرُّجية (لا سيما النوع المؤسَّسي المشروح في القسم 7 من الفصل السابع عشر)، فأودُّ إيضاح شعوري بتعاطف كبيرٍ مع تطلع ماركس إلى تقليل نفوذ الدولة. فلا ريب في أن خطر النزعة التدخُّلية الأعظم- ولا سيما أيّ تدخل مباشر- لَهو تزايد سلطة الدولة والبيروقراطية. فمعظم سياسات التدخُّل لا تمنع ذلك، أو تغلق عينيها عنه، وهو ما يزيد الخطر. لكني أعتقد أنه بمجرد مواجهة الخطر بما يقتضيه الأمر من أمانة، فمن الممكن السيطرة عليه. لأن هذا هو مرة أخرى مجرد مشكلة من مشكلات التكنولوجيا الاجتماعية والهندسة الاجتماعية التدرُّجية. ومن المهم التصدي له في وقت مبكر لأنه يشكل خطرًا على الديمقراطية. يجب أن نخطط من أجل الحرية، لا من أجل الأمن فقط، وإنْ لم يكن لأيِّ سبب سوى أن الحرية وحدها هي التي تجعل الأمن مضمونًا.

ولْنرجع إلى نبوءة ماركس. أحد الاتجاهات التاريخية، التي زعم أنه اكتشفها، له طابع أَثْبَتُ من غيره؛ أقصد الاتجاه نحو تراكم أدوات الإنتاج، ولا سيما نحو زيادة إنتاجية العمل. ففي الواقع، يبدو أن هذا الاتجاه سيستمر لبعض الوقت، شريطة استمرارنا في الحفاظ على دوام الحضارة. ولكن ماركس لم يدرك هذا الاتجاه و«جوانبه الحضارية» فحسب، بل رأى مخاطره

الكامنة المتأصِّلة فيه أيضًا. لا سيما أنه كان أحد أوائل (رغم أن لديه أسلافًا مثل فوريير Fourier) مَن أكدوا العلاقة بين «تطوّر قوى الإنتاج» التي رآها «مهمة تاريخية وتبريرًا لرأس المال»، وأن أكثر الظواهر هدْمًا في نظام الائتمان- وهو نظام شجَّع الصعود السريع في التصنيع- هو «الدورة التجارية».

من الممكن إعادة صياغة نظرية ماركس عن الدورة التجارية (التي ناقشتُها في القسم 4 من الفصل الأخير) على النحو الآتي: حتى لو صحَّ أن قوانين السوقِ الحُرَّةِ الأصيلةَ تُنْتِجُ اتجاهًا نحو التشغيل الكامل للعمالة، فمن الصحيح أيضًا أن الاتجاه إلى تشغيل كامل للعمالة وتقليص ساعات العمل، سيحفز المخترعين والمستثمرين على ابتكار وإدخال آلات جديدة توفر وقت العمل، ومن ثَمَّ تتسبب (أولًا في انتعاش قصير ثم) في موجة جديدة من البطالة والكساد [أزمة اقتصادية]. أما إنْ كانت هذه النظرية صادقة، وإلى أيِّ مدى، فلا أعرف. وكما قلتُ في الفصل السابق، نظرية الدورة التجارية موضوع صعب إلى حد ما، ولم أكن أنوي التعليق عليه. ولكن مادام زعم ماركس بأن زيادة الإنتاجية هي أحد العوامل المسهمة في الدورة التجارية يبدو لي مهمًا، فسأسمح لنفسي بتطوير بعض الاعتبارات الواضحة في دعمها.

القائمة الآتية من التطوّرات المحتملة غير مكتملة إلى حد ما، ولكنها بُنيت بمثل هذه الطريقة بحيث إنه متى زادت إنتاجية العمل فعلى الأقل لا بدّ أن يبدأ أحد هذه التطوّرات التالية- ومن المحتمل العديد منها في آنٍ- ولا بد أن يمضي بدرجة كافية لتحقيق توازن زيادة الإنتاجية.

أ) الاستثمارات تزيد، بمعنى إنتاج سلع رأس المال بوصفها تعزيزًا للقدرة على إنتاج سلع أخرى. (مادام سيؤدي هذا إلى زيادة أخرى في الإنتاجية فمن غير الممكن أن يُحْدِثَ «بمفرده» توازنًا في آثاره على أية فترة من الزمن).

ب) الاستهلاك يزيد- مستوى المعيشة يرتفع:

(1) مستوى معيشة كل السكان؛

(2) مستوى معيشة قطاعات محددة من السكان (مثلًا، قطاعات من طبقة محددة).

ج) وقت العمل يقل.

(1) ساعات العمل اليومي تتقلص؛

(2) عدد مَن ليسوا بعمال صناعيين يزيد، وعلى الأخص:

(2أ) عدد العلماء والأطباء والفنانين ورجال الأعمال، إلخ، يزيد.

(2ب) عدد العمال العاطلين يزيد.

د) كمية السلع المنتَجة، ولكنها لا تستهلك، تزيد.

(1) انهيار استهلاك السلع.

(2) سلع رأس المال لا تُستخدم (المصانع عاطلة).

(3) السلع، وغيرها من السلع الاستهلاكية والسلع من نمط (أ)، تُنتَجُ، مثلًا الأسلحة.

(4) العمل المستخدَم يدمر سلع رأس المال (ومن ثَمَّ يخفِّض الإنتاجية).

لقد أدرجت هذه التطوّرات في قائمة- وبطبيعة الحال يمكن التوسُّع في هذه القائمة- على هذا النحو بحيث نصل إلى الخط المنقط؛ أيْ إلى (ج، 2أ)، وهي تطوّرات مرغوبة عمومًا بحد ذاتها، في حين أن من (ج، 2ب) وما بعدها تأتي تلك التطوّرات التي تُعَدُّ عمومًا غير مرغوبة؛ فهي تشير إلى الكساد وتصنيع السلاح والحرب.

والآن من الواضح أن (أ) وحدها لا يمكنها استعادة توازن السلع، رغم أنها عامل مهم جدًا، وأحد التطوّرات الأخرى أو العديد منها هي التي

يجب أن تقوم بذلك. وإضافة إلى هذا، يبدو من المعقول افتراض أنه إنْ لم توجد مؤسسات تضمن تحرُّك التطوّرات المرغوبة قدمًا بدرجة كافية لإحداث توازن في زيادة الإنتاجية، فإن بعضًا من التطوّرات غير المرغوبة ستبدأ. لكن كل ذلك- باستثناء احتمال إنتاج الأسلحة- من المحتمل أن يؤدي إلى انخفاض حاد لـ(أ)، وهو ما من شأنه مفاقمة الوضع.

ولا أعتقد أن اعتبارات من هذا القبيل الـواردة أعلاه بقادرة على «تفسير» التسلح أو الحرب بأيِّ معنى للكلمة، رغم أنها تفسِّر نجاح الدول الكُلّيّانيّة [الشمولية] في مكافحة البطالة. كلّا ولا أعتقد أنها بقادرة على «تفسير» الدورة التجارية، رغم إسهامها ربما بقدرٍ في هذا التفسير، حيث من المرجح أن تلعب مشكلات الائتمان والمال دورًا مهمًا؛ نظرًا إلى أن الحدَّ من (أ)، مثلًا، يعادل اكتناز [احتكار] تلك المدَّخرات بحيث من المحتمل استثمارها بطريقة أخرى، وهو عامل مهم نوقش كثيرًا. وليس من المستحيل تمامًا ربما أن يعطي القانونُ الماركسي المتعلق بهبوط معدل الربح (إنْ كان يمكن الدفاع عن هذا القانون بالمرة) لمحةً لتفسير الاكتناز أيضًا، فافتراض أن مرحلة من التراكم السريع تؤدي إلى مثل هذا الهبوط قد يثبط الاستثمارات ويشجع الاكتناز ويحدُّ من (أ).

وليس كل هذا نظرية في الدورة التجارية. فنظرية من هذا القبيل ستقوم بمهمة مختلفة. مهمتها الرئيسية تفسير عدم كفاية مؤسسة السوق الحُرَّة- وهي بحد ذاتها أداة كافية لمعادلة العرض والطلب- لمنع أزمات اقتصادية، كإفراط الإنتاج أو قلة الاستهلاك. وبكلمات أخرى، سينبغي علينا إيضاح أن الشراء والبيع في السوق يُنْتِجُ- بوصفه أحد التداعيات الاجتماعية غير المقصودة لأفعالنا- الدورةَ التجارية. وتضع النظرية الماركسية عن الدورة التجارية هذا الهدف نصب عينيها. والاعتبارات المُجْمَلَة هنا بشأن آثار الاتجاه العام نحو زيادة الإنتاجية لن يمكنها في أفضل الأحوال سوى تكملة تلك النظرية.

لن أصدر حكمًا على مزايا كل تلك التأملات بشأن الدورة التجارية. ولكن يبدو لي واضحًا تمامًا أنها الأعلى قيمة، حتى ولو في ضوء النظريات الحديثة التي حلَّت محلَّها تمامًا الآن. فمجرد أن ماركس تناول تلك المشكلة باستفاضة يستحق اعترافًا بفضله. وعلى الأقل فثمة الكثير من نبوءته كان صحيحًا حتى الوقت الحالي؛ فالاتجاه نحو زيادة الإنتاجية يستمر: الدورة التجارية تستمر أيضًا، ومن المحتمل أن يؤدي استمرارها إلى إجراءات تدخُّلية مضادة، ومن ثَمَّ إلى مزيد من تقييد نظام السوق الحُرَّة، وهو تطوّر يتوافق مع نبوءة ماركس بأن الدورة التجارية ستكون أحد العوامل التي ستؤدي إلى سقوط نظام الرأسمالية المنفلتة. وإلى هذا، نضيف أن جانبًا آخر من النبوءة ناجح، ألا وهو أن اتحاد العمال سيكون عاملاً مهمًا آخر في تلك العملية.

في ضوء تلك القائمة من النبوءات المهمة والناجحة إلى حد كبير، هل من المبرَّر الحديث عن فقر النزعة التاريخانية؟. إذا كانت نبوءات ماركس التاريخية ناجحة جزئيًا فيتعيَّن علينا ألا نرفض منهجه بلا تدبُّر. لكن رؤية أقرب لنجاحات ماركس تبيِّن أن منهجه التاريخاني أبعد ما يكون عن أن يقوده إلى نجاح، بل إن مناهج التحليل المؤسَّسي هي التي تؤدي إلى نجاح. ومن ثَمَّ، فليس التحليل التاريخاني وإنما التحليل المؤسَّسي النموذجي هو الذي قاده إلى استنتاج أن الرأسمالي مضطر إلى زيادة الإنتاجية بسبب التنافس. وهو تحليل مؤسَّسي بَنَى عليه ماركس نظريتَه عن الدورة التجارية وفائض السكان. وحتى نظرية صراع الطبقات نظرية مؤسَّسية؛ فهي جزء من نزعة آلية تمَّ التحكم عن طريقها في توزيع الثروة وكذلك السلطة، وهي نزعة آلية جعلت ممكنًا وجود مساومة جماعية [مفاوضة جماعية] بأوسع معانيها. ولا شيء في تلك التحليلات يجعل «قوانين التطوّر التاريخي» ذات الطابع التاريخاني النمطي، أو المراحل أو الفترات أو الاتجاهات،

تلعب أيَّ دور مهما كان. ومن ناحية أخرى، لا يوجد استنتاج من استنتاجات ماركس التاريخانية الأكثر طموحًا، ولا أيٌّ من «قوانينه الصارمة في التطوّر» و«مراحله التاريخية التي لا يمكن القفز عليها»، أسفرت عن توقّع ناجح. لم ينجح ماركس إلا بقدر تحليله المؤسسات ووظائفها. والعكس صحيح أيضًا: فلا أيًّا من نبوءاته التاريخية الماحقة والأكثر طموحًا نشأت في نطاق التحليل المؤسَّسي. وأينما وُجِدَتْ محاولة تشد من أزرها بتحليل من هذا القبيل يكون الاستنباط غير صحيح. وفي الواقع، بالمقارنة مع معايير ماركس العالية، فالنبوءات الأكثر محقًا ذات مستوى عقلاني متواضع. فهي لا تحتوي على الكثير من التفكير الذي يقوم على الأمنيات [أماني الفكر] فقط بل تفتقر إلى خيال سياسي أيضًا. ولْنتكلم بشكل تقريبي، لقد شارك ماركس في الإيمان بالتقدم الصناعي لدى «برجوازية» عصره: الإيمان بقانون التقدم. لكن هذه النزعة التفاؤلية التاريخانية الساذجة، عند هيجل وكونت، وعند ماركس ومِلْ، ليست بأقل خرافة من النزعة التاريخانية التشاؤمية عند أفلاطون وشبنجلر Spengler. فهي رداء شديد السوء بالنسبة إلى نبي، مادام عليه كبح خياله التاريخي. وفي الواقع، من الضروري إدراك أن أحد مبادئ أية رؤية غير متحيِّزة في السياسة هو أن كل شيء ممكن في الأمور الإنسانية، وعلى الأخص استبعاد أيِّ تطوّر غير متخيل على أساس أنه ينتهك اتجاهًا مزعومًا للتقدم الإنساني، أو أية قوانين أخرى مزعومة عن «الطبيعة الإنسانية». يقول فيشر H. A. L. Fisher: «حقيقة التقدم مكتوبة بخط واضح كبير على صفحة التاريخ، لكن قانون التقدم ليس قانون الطبيعة. فالأرض التي يكسبها جيل قد يخسرها جيل لاحق».

وفقًا لمبدأ أن كل شيء جائز، من المفيد الإشارة إلى احتمال صحة نبوءات ماركس. فإيمان كإيمان النزعة التفاؤلية التقدمية في القرن التاسع عشر يمثل قوة سياسية شديدة، ويمكن أن يساعد على تحقيق ما تنبَّأ به

ماركس. لكن حتى التوقُّع الصحيح يجب ألا يُقبل بسهولة كبيرة بوصفه تأييدًا لنظرية ما ولطابعها العلمي؛ فقد يكون نتيجة طابعها الديني ودليلًا على قوة الإيمان الديني الذي يُلْهِمُ الرجالَ. وفي الماركسية لا نستطيع أن نُخْطِئَ وجود عنصر ديني على الأخص. فنبوءة ماركس تمنح العمالَ، في ساعة من ساعات بؤسهم وانحطاطهم الأعمق، إيمانًا ملهمًا بمهمتهم وإيمانًا بمستقبل عظيم يجهِّزونه- بتحرُّكهم- للجنس البشري كله. وبالرجوع إلى مسار الأحداث من عام 1864 إلى عام 1930، أعتقد أنه لولا واقعة عارِضة نوعًا ما وهي أن ماركس ثبَّط البحث في التكنولوجيا الاجتماعية، لَكان من المحتمل أن تتطوّر الشؤون الأوربية، تحت تأثير هذا الدين النبوئي، نحو اشتراكية من نمط غير جَمْعِيٍّ. وأثناء التجهيز للهندسة الاجتماعية والتخطيط من أجل الحرية، من جانب الماركسيين الروس وماركسيي أوربا الوسطى، كان من الممكن المضي على طريق نجاح لا تخطئه العين، مقنعين كل أصدقاء المجتمع المفتوح. وفي هذه الحال لن يكون هذا تعزيزًا لنبوءة علمية، بل سيكون ثمرة حركة دينية: ثمرة إيمان بنزعة إنسانية، مندمجة باستخدامنا النقدي لعقلنا بهدف تغيير العالم.

لكن الأمور تطوّرت بشكل مختلف. فالعنصر النبوئي في عقيدة ماركس كان مهيمنًا على عقول أتباعه؛ فاكتسح كل شيء وألقاه جانبًا مستبعدًا قوةَ الحكم النقدي الهادئ، فَهَدَمَ الإيمانَ بتغيير العالم عن طريق استخدام العقل. وكل ما تبقَّى من تعاليم ماركس فلسفةُ هيجل النبوئية التي هدَّدت بزخارفها الماركسية النضالَ في سبيل المجتمع المفتوح وعَطَّلَتْه.

الفصل الثاني والعشرون

النظرية الأخلاقية في النزعة التاريخانية

كانت المهمة التي أخذها ماركس على عاتقه في كتابه «رأس المال» اكتشاف قوانين صارمة للتطوّر الاجتماعي، ولم تكن اكتشاف قوانين اقتصادية مفيدة للتكنولوجي الاجتماعي، كلّا ولم تكن تحليل الشروط الاقتصادية التي ستسمح بتحقيقِ أهدافِ اشتراكية كضبط الأسعار وتوزيع الثروة العادل والأمن، والتخطيط العقلاني للإنتاج، وفي المقام الأول للحرية، كلّا ولم تكن محاولة تحليل هذه الأهداف وإيضاح سبل تحقيقها.

لكن رغم أن ماركس كان معارِضًا بقوة للتكنولوجيا الطوباوية ولأية محاولة لتبرير الأهداف الاشتراكية أخلاقيًا، فقد احتوت كتاباته ضمنًا على نظرية أخلاقية. وقد عبَّر عنها أساسًا بتقييماته الأخلاقية للمؤسسات الاجتماعية. وفي واقع الأمر، كان اتهام ماركس للرأسمالية اتهامًا أخلاقيًا في الأساس. النظام مُتهم ومُدان لأن الظلم القاسي أصيل فيه، ومندمج بعدالة «رسمية» تمامًا وحق رسمي تمامًا. النظام مُتهم ومُدان لأنه بإجباره المستغِل على استعباد المستغَل يسلب كليهما حريته. لم يكن ماركس يحارب الثروة، ولم يمتدح الفقر. كان يكره الرأسمالية لا لمراكمتها الثروة بل لطابعها الأوليجاركي [تَحَكُّمِ القِلَّةِ وسيطرتها]، كرهها لأن الثروة في

هذا النظام تعني سلطة سياسية بالمعنى الذي تكون به السلطة فوق كل الناس. صارت سلطة العمل سلعة، وهذا يعني أن الناس لا بدّ أن يبيعوا أنفسَهم في السوق. كره ماركس النظام لأنه يشبه العبودية.

وبوضعه تأكيدًا من هذا القبيل على الجانب الأخلاقي في المؤسسات الاجتماعية، يركز ماركس على مسؤوليتنا عن التداعيات الاجتماعية الأبعد لأفعالنا؛ فمثلًا قد تساعد تداعيات أفعالنا على إطالة أمد حياة مؤسسات غير عادلة اجتماعيًا.

لكن رغم أن كتاب «رأس المال»، في حقيقته، أطروحة عن الأخلاق الاجتماعية إلى حد كبير، فلم تُقَدَّمُ هذه الأفكار الأخلاقية في حد ذاتها. لقد عبَّر عنها ماركس بشكل ضمني فحسب، وإنْ بطريقة ليست بأقل قوة من التصريح، مادامت التضمينات واضحة جدًا. وأعتقد أن ماركس تجنَّب التصريح بنظرية أخلاقية، لأنه كان يكره الوعظ والإرشاد. فهو لا يثق إطلاقًا في الأخلاقي الذي يُلقي موعظته ماءً ويشرب الخمر، لذا أحجم ماركس عن صياغة يقينياته الأخلاقية بشكل صريح. فمبادئ الإنسانية والحياء واللياقة لم تكن لتحتاج إلى نقاش عنده، فهي أمور مفروغ منها. (في هذا المجال، أيضًا، كان متفائلًا). لقد هاجم ماركس الأخلاقيين لأنه رآهم يدافعون بنفاق عن نظام اجتماعي استشعر أنه غير أخلاقي بالمرة، وهاجم مدَّاحي الليبرالية لرضاهم عن أنفسهم، ولتعريفهم الحرية بأنها الحرية الرسمية القائمة في نظام اجتماعي يهدم الحرية. هكذا يعترف ماركس ضمنًا بحبه الحرية. ورغم تحيُّزه بوصفه فيلسوفًا إلى النزعة الكليَّة، فلم يكن جَمْعِيًّا، لأنه كان يتطلع إلى «زوال» الدولة. وأعتقد أن إيمان ماركس كان في أساسه إيمانًا بالمجتمع المفتوح.

يرتبط موقف ماركس من المسيحية ارتباطًا وثيقًا بيقينياته الأخلاقية تلك، فالدفاع النفاقي [الريائي] عن الاستغلال الرأسمالي كان في أيامه صفة مميزة

للمسيحية الرسمية. (ولم يختلف موقفه عن موقف معاصره كيركجارد[1] Kierkegaard، مصلح الأخلاق المسيحية العظيم، الذي فضح الأخلاقية المسيحية الرسمية في عصره بوصفها نفاقًا يناقض المسيحية نفسَها ويناقض الإنسانية). والممثل النموذجي لهذا النوع من المسيحية كان كاهن الكنيسة العليا [البروتستانتية] تاونزند J.Townsend، مؤلِّف كتاب «أطروحة حول قوانين الفقراء، تأليف مُحِبٌّ خير البشر» Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind، وهو مدافع جلف للغاية عن الاستغلال الذي فضحه ماركس. يبدأ تاونزند خطبته التقريظية على النحو الآتي: «أما الجوع فليس فقط ضغطًا هادئًا وصامتًا لا ينقطع؛ بل يستثير بذْل أعظم الجهود بوصفه الحافز الطبيعي الأعظم على المثابرة والعمل». هكذا يعتمد كل شيء في نظام العالم «المسيحي» عند تاونزند (كما يلاحظ ماركس) على إدامة الجوع بين أفراد الطبقة العاملة. ويؤمن تاونزند بأن ذلك هو في الواقع الغرض الإلهي من مبدأ تكاثر السكان، ولذا يواصل قائلًا: «ويبدو أنه قانونٌ من قوانين الطبيعة أن الفقراء ينبغي أن يكونوا قصيري النظر ومُبَذِّرين إلى درجة ما، بحيث يوجد دومًا أناس يقومون بأحقر الوظائف وأوضعها وأدناها في المجتمع. وبذلك يزيد رصيد السعادة الإنسانية كثيرًا، في حين أن الناس الأرقَّ.. تُترك لهم حرية الانصراف دون مُنَغِّص إلى مشاغلهم السامية التي تتناسب مع استعداداتهم المتنوعة». ثم يضيف هذا «المنافق الكهنوتي الرقيق»، كما يسمِّيه ماركس، قائلًا إن «قانون إغاثة الفقراء»، بمعنى تقديم المساعدة لهم، «يميل إلى تدمير الانسجام والجمال، وتدمير التناسق والنظام، الذي أنشأه الله والطبيعة في العالم».

---

(1) سورين كيركجارد: (1813- 1855)، فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير، أثر بفلسفته في الفلسفات اللاحقة، فيما يُعرف بـ«الوجودية المؤمنة» في مقابل الوجودية الملحدة عند سارتر. أذاع أفكارَه الفيلسوفُ الألمانيُ ياسبرز واللاهوتي البروتستانتي كارل بارث- (المترجم).

إذا كان ذلك النوع من «المسيحية» قد اختفى اليوم من على وجه الجزء الأفضل من عالمنا، فلم يكن هذا لضآلة تأثير الإصلاح الأخلاقي الذي أحدثه ماركس. ولا أفترض أن إصلاح موقف الكنيسة نحو الفقراء في إنجلترا لم يبدأ منذ فترة طويلة قبل أن يكون لماركس أيُّ تأثير في إنجلترا، ولكن ماركس أثَّر في هذا التطوّر لا سيما على مستوى القارة؛ فصعود الاشتراكية كان له تأثير في تعزيزه في إنجلترا أيضًا. ومن الممكن مقارنة تأثير ماركس في المسيحية بتأثير لوثر[1] Luther في الكنيسة الرومانية. كلاهما كان تحديًا، وكلاهما أدى إلى إصلاح مضاد في معسكرات أعدائهما، وإلى مراجعة المعايير الأخلاقية وإعادة تقييمها. فالمسيحية لا تدين بالقليل لتأثير ماركس وإنْ كان الأمر يمضي اليوم على وتيرة مختلفة عمَّا كان يحدث منذ ثلاثين عامًا فقط. وإلى حد ما، بفضل تأثير ماركس بدأت الكنيسة تنصت إلى صوت كيركجارد، الذي تحدث عن مهمتها في «كتاب القاضي» Book of the Judge، على النحو الآتي: «إن مهمتها إنتاج فكرة تصحيحية، ليس لديها سوى دراسة دقيقة وعميقة لمواضع الفساد والعطب في النظام القائم، ثم تأكيد نقيضها بأكثر الطرق الممكنة تحيُّزًا»، (ثم يضيف قائلًا: «ومادام الأمر كذلك، فسيُبْدِي رجلٌ ذكاءَه معترضًا بسهولة على التحيُّز ضد الفكرة التصحيحية- مروِّجًا للاعتقادَ بأن ذلك هو الحقيقة الكاملة فيها»). وبهذا المعنى، قد يقول المرء إن الماركسية في أولها، بصرامتها الأخلاقية، وتركيزها على الأفعال عوضًا عن الكلام، كانت ربما الفكرة التصحيحية الأهم في عصرنا. وهو ما يفسر تأثيرها الأخلاقي الهائل.

---

(1) مارتن لوثر: (1483- 1546)، قسيس وراهب ألماني وأستاذ اللاهوت، بدأ عصر الإصلاح في أوربا بعد اعتراضه على صكوك الغفران. في عام 1517 نشر رسالته الشهيرة المؤلَّفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق بلاهوت التحرير وسلطة البابا، ثم أدين وتعرَّض للحرمان الكنسي والنفي بدعوى الهرطقة والخروج على التقاليد المَرْعِية في الإمبراطورية الرومانية- (المترجم).

إن المطالبة بأن الرجال ينبغي أن يُثبتوا أنفسَهم بالأفعال يميز بعض كتابات ماركس لا سيما المبكرة منها. وهذا الموقف، الذي يوصف بأنه «فعالية» ماركس، مصوغ بشكل أوضح في نهاية كتابه «أطروحات بشأن فويرباخ» Theses on Feuerbach: «اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم عبر طرق مختلفة، ولكن المهم هو تغييره». وتوجد العديد من فقرات أخرى تبيِّن النزوع «الفعَّال» نفسه، وبخاصة الفقرات التي يتحدث فيها ماركس عن الاشتراكية بوصفها «مملكة الحرية»، وهي مملكة يصير فيها الإنسان «سيدًا على بيئته الاجتماعية». لقد تصور ماركس الاشتراكية على أنها مرحلة نكون فيها متحررين إلى حد كبير من القوى اللاعقلانية التي تحدِّد حياتنا، حيث يمكن للعقل الإنساني أن يكون فعَّالًا في إدارة الشؤون الإنسانية. إذا حكمنا من خلال كل ذلك، ومن خلال موقف ماركس العاطفي والأخلاقي العام، فلا يمكنني الشك في أن ماركس، إذا ما وُوجِه بالبديل «هل نحن صُنَّاع مصيرنا، أم ينبغي أن نزعم أننا أنبياؤه؟» لَكان سيقرر أن يكون صانع مصير لا مجرد نبي.

لكن كما نعرف فعلًا، وقف ماركس بنزعته التاريخانية ضد تلك الميول «الفعَّالة» القوية. ففي ظل تأثيرها، أصبح ماركس نبيًا بشكل أساسي. لقد قرر أنه يتعيَّن علينا- في ظل الرأسمالية- الاستسلام لـ«قوانين صارمة» حيث كل ما يمكننا عمله هو «تقصير آلام المخاض وتخفيفها» الناجمة عن «مراحل تطوّرها الطبيعية». ثمة فجوة واسعة بين فعالية ماركس ونزعته التاريخانية، وتتسع هذه الفجوة أكثر باعتقاده أن علينا الاستسلام لقوى التاريخ اللاعقلانية البحتة. ومادام قد شجب أية محاولة طوباوية لاستخدام عقلنا في التخطيط للمستقبل، فالعقل ليس لديه أيّ دور في إيجاد عالم أكثر معقولية. وأعتقد أن رؤية من هذا القبيل لا يمكن الدفاع عنها، ولا بد أن تقود إلى نزعة باطنية إلهامية Mysticism. ولكن يجب عليَّ الاعتراف بأن

ثمة احتمال نظري لتجسير تلك الفجوة، وإنْ كنتُ لا أرى أنه جسر ثابت. وهذا الجسر، الذي لا يوجد عنه سوى ملامح تقريبية في كتابات ماركس وإنجلز، أُطْلِقُ عليه نظريتهما التاريخانية الأخلاقية.

لقد فضَّل ماركس وإنجلز- دون اعتراف بأن أفكارهما الأخلاقية كانت بأيِّ معنى نهائية وتبرِّر نفسَها- الاكتفاء بأهدافهما الإنسانية في ضوء نظرية تفسِّر أفكارهما الأخلاقية بأنها نتاج أو انعكاس للظروف الاجتماعية. ويمكن وصف نظريتهما على النحو الآتي: إذا كان المصلح الاشتراكي أو الثوري يعتقد أنه مدفوعٌ بكراهية «اللاعدالة»، وبحب «العدالة»، فهو ضحية وهْم إلى حد كبير (كأيِّ شخص آخر، مثلًا المدافعين عن النظام القديم). أو فلْنقل بتعبير أدق: أفكاره الأخلاقية عن «العدالة» و«اللاعدالة» هي أثر جانبي ثانوي من آثار التطوّر الاجتماعي والتاريخي. ولكنها آثار جانبية ثانوية من النوع المهم، مادامت جزءًا من آلية يدفع بها التطوّرُ نفسَه. ولإيضاح تلك النقطة، توجد فكرتان عن «العدالة» (أو عن «الحرية» أو «المساواة»)، وتختلف هاتان الفكرتان اختلافًا واسعًا حقًّا. الأولى هي فكرة «العدالة» كما تفهمها الطبقة الحاكمة، والأخرى هي فكرة «العدالة» كما تفهمها الطبقة المقهورة. هاتان الفكرتان نتاج الموقف [الوضع] الطبقي، ولكنهما في الوقت نفسه تلعبان دورًا مهمًا في الصراع الطبقي؛ حيث توفِّران لكلا الجانبين بالضرورة الضمير المناسب الذي يحتاجان إليه للاستمرار في حربهما.

وتوصف تلك النظرية الأخلاقية بأنها تاريخانية؛ لأنها ترى أن كل المقولات الأخلاقية تعتمد على الموقف [الوضع] التاريخي، وبأنها «نسبية تاريخية» في مجال الأخلاق. وانطلاقًا من وجهة النظر هذه، سيكون سؤالنا الآتي ناقصًا: هل من الحق أو الصواب التصرف بتلك الطريقة؟. أما السؤال الكامل فيمضي على هذا النحو: هل من الحق أو الصواب، بالمعنى

الأخلاقي الإقطاعي في القرن الخامس عشر، التصرف بتلك الطريقة؟، أو ربما: هل من الحق أو الصواب بالمعنى الأخلاقي البروليتاري في القرن التاسع عشر التصرف بتلك الطريقة؟. لقد صاغ إنجلز هذه النسبية التاريخية على النحو الآتي: «ما الأخلاقية التي نحن مدعوون إلى الالتزام بها اليوم؟. أولًا، هناك الأخلاقية الإقطاعية المسيحية، الموروثة منذ قرون مضت، وهي تنطوي على فرعين رئيسيين: الأخلاقية الكاثوليكية الرومانية والأخلاقية البروتستانتية، وكل منهما بدورها تنطوي على تقسيمات فرعية أخرى، من الكاثوليكية اليسوعية والأرثوذكسية البروتستانتية إلى أخلاقيات «متقدمة» فضفاضة. وإلى هذا، ثمة الأخلاقية البرجوازية الحديثة، ومعها أخلاقية البروليتاريا المستقبلية أيضًا..».

لكن هذه «النسبية التاريخية» المزعومة لا تستنفد إطلاقًا الطابع التاريخاني في نظرية الأخلاق الماركسية. فلْنتخيل أن بمقدورنا مساءلة مَن يتمسكون بنظرية من هذا القبيل، ولْيكن ماركس نفسه: لماذا تتصرف بالطريقة التي تتصرف بها؟، ولماذا تَعتبر مثلًا قبولَ رشوة من البرجوازية لوقف نشاطاتك الثورية أمرًا كريهًا ومثيرًا للاشمئزاز؟. لا أعتقد أن ماركس سيودُّ الإجابة عن سؤال من هذا النوع، ومن المرجح أنه كان سيحاول تجنبه، مؤكِّدًا ربما أنه تصرَّف كما شاء أن يتصرف، أو كما استشعر أنه مُلْزَمٌ بالتصرف على هذا النحو. لكن كل ذلك لا يمسُّ مشكلتنا. ومن المؤكد أن ماركس اتَّبع في قرارات حياته العملية منظومة أخلاقية جدّ صارمة، ومن المؤكد أيضًا أنه طلب من معاونيه الالتزام بمعيار أخلاقي راقٍ. ومهما كانت التعابير المستخدَمة، فالمشكلة التي تواجهنا هي كيفية العثور على ردٍّ من المحتمل أن يقدمه ماركس على هذا السؤال: لماذا تتصرف بتلك الطريقة؟، ولماذا تحاول مثلًا مساعدة المقهورين؟، (ماركس نفسه لم يكن ينتمي إلى هذه الطبقة، لا بحكم المولد ولا بحكم التنشئة، كَلّا ولا بحكم طريقته في العيش).

لو ألححنا على السؤال، فإن ماركس كان سيصوغ- على ما أظن- إيمانه الأخلاقي بالعبارات الآتية، التي تشكل جوهر ما أسمِّيه نظريته التاريخانية الأخلاقية: (قد يقول) بوصفي عالِم اجتماعٍ فأنا أعرف أن أفكارنا الأخلاقية هي أسلحة في الصراع الطبقي. وبوصفي عالِمًا أستطيع أن أضعها في حسباني دون تبنِّيها. لكني بوصفي عالِمًا أجد أيضًا أني لن أستطيع تجنب الانحيازِ في هذا الصراع، وأن أيَّ موقف، حتى التحفظ، يعني الانحيازَ بطريقة أو بأخرى. ومن ثَمَّ، تفترض مشكلتي الصورة الآتية: أيَّ جانب ينبغي أن أتبنَّى؟. وحين أختار جانبًا بعينه، أكون بطبيعة الحال قد حسمت وِجْهَتي الأخلاقية [قررت أخلاقيتي]. يجب أن أتبنَّى النظام الأخلاقي المرتبط بالضرورة بمصالح الطبقة التي قررتُ دعمها. لكن قبل اتخاذي هذا القرار الأساسي، لم أكن أتبنَّى أيَّ نظام أخلاقي بالمرة، مادمتُ استطعتُ تحرير نفسي من التراث الأخلاقي لطبقتي. وهذا بطبيعة الحال شرط مسبق ضروري لاتخاذ أيِّ قرار واعٍ وعقلاني فيما يتعلق بأنظمة أخلاقية متنافسة. ولكن مادام القرار لا يكون «أخلاقيًا» إلا في علاقته بمنظومة أخلاقية مقبولة سلفًا، فلن يكون قراري الأساسي «أخلاقيًا» بالمرة، بل «علميًا». ولكوني عالِمَ اجتماعٍ، أستطيع التكهن بما سيحدث. فبمقدوري رؤية أن البرجوازية ومعها نظامها الأخلاقي لا بدّ أن تختفي، وأن البروليتاريا ومعها نظام أخلاقي جديد لا بدّ أن تنتصر. وأرى أن ذلك التطوّر حتمي. ومن الجنون محاولة مقاومته، كما سيكون من الجنون محاولة مقاومة قانون الجاذبية. ذلك هو السبب في أن قراري الأساسي جاء لصالح البروليتاريا ولصالح نظامها الأخلاقي. ويستند هذا القرار إلى البصيرة العلمية وحدها، وإلى نبوءة علمية تاريخية. ورغم أن قراري ذاته ليس قرارًا أخلاقيًا، مادام لا يستند إلى أيِّ نظام أخلاقي، فهو يؤدي إلى تبنِّي نظام أخلاقي بعينه. وإجمالًا، قراري الأساسي ليس (كما قد يُساوِرُك الشك) قرارًا وجدانيًا لمساعدة المقهورين، بل هو قرار علمي وعقلاني

بعدم بذْل أية مقاومة لا جدوى منها ضد قوانين المجتمع التطوّرية. ثم بعد أن اتخذتُ هذا القرار فأنا مستعد لقبول تلك المشاعر الأخلاقية واستعمالها بوصفها أسلحة ضرورية في النضال [الحرب] من أجل ما لا بدّ أن يأتي على أية حال. بهذه الطريقة، أتبنّى حقائق المرحلة المقبلة بوصفها معاييري الأخلاقية. وبهذه الطريقة، أحلُّ المفارقةَ الظاهرة، وهي أن عالَمًا أكثر معقولية سيأتي دون تخطيط العقل له. وطبقًا لمعاييري الأخلاقية المتبنّاة الآن، لا بدّ أن يكون عالَم المستقبل أفضل، ومن ثَمَّ أكثر معقولية. وبذلك أسُدُّ الفجوة بين فعاليتي ونزعتي التاريخانية. فمن الواضح أنه حتى لو اكتشفتُ قانونًا طبيعيًا يحدد حركة المجتمع، فلا يمكنني خلط أو تبديل مراحل تطوّره الطبيعية الخارجة من العالَم، بجرَّة قلم. ولكن ثمة الكثير مما يمكنني عمله؛ فبمقدوري الإسهام الفعَّال في تقصير زمن آلام مخاضه وتخفيفها.

تلك فيما أظن ستكون إجابة ماركس، وهي تمثل عندي الشكل الأهم لما أسميه «نظرية تاريخانية أخلاقية»، وهي النظرية التي ألمح إليها إنجلز حين قال: «من المؤكد أن الأخلاقية التي تحتوي على العدد الأكبر من المبادئ السارية حتى النهاية هي الأخلاقية التي تمثل- في العصر الراهن- الإطاحة بالعصر الراهن، إنها الأخلاقية التي تمثل المستقبل: أخلاقية البروليتاريا... وطبقًا لهذا التصور، فالأسباب النهائية لأية تغيُّرات اجتماعية وثورات سياسية ليست بصيرة زائدة بالعدالة، ويُبْحَثُ عنها لا في الفلسفة بل في اقتصاد الحقبة المَعْنِيَّة. وإنَّ تزايد إدراك لاعقلانية المؤسسات الاجتماعية القائمة وعدم عدالتها لَهو عَرَضٌ من الأعراض فحسب..». إنها نظرية يقول عنها ماركسيٌّ محدث: «بتأسيس التطلعات الاشتراكية على قانون اقتصادي عقلاني للتطوّر الاجتماعي، بدلًا من تبريرها على أسس أخلاقية، يعلن ماركس وإنجلز بأن الاشتراكية ضرورة تاريخية». وهي نظرية يُتَمَسَّكُ

بها على نطاق واسع جدًا، ولكنها نادرًا ما تُصاغ بشكل واضح وصريح. ولذا، فنقدها أهم مما قد يُدْرَكُ للوهلة الأولى.

أولًا، من الواضح بما يكفي اعتماد النظرية إلى حد كبير على إمكان نبوءة تاريخية صحيحة. ولو ساءلناها- ومن المؤكد ضرورة مساءلتها- فستخسر النظرية معظم قوتها. لكن لأغراض تحليلها، سأفترض في البداية أن المعرفة التاريخية المسبقة حقيقة ثابتة، وسأشترط صراحةً أن تلك المعرفة التاريخية المسبقة محدودة، كما سأشترط أن لدينا معرفة مسبقة- لنقلْ- بخمسمائة عام قادمة، وهو شرط لا يتقيد حتى بالمزاعم الأجرأ في النزعة التاريخانية الماركسية.

والآن فلْنختبر أولًا زعم النظرية التاريخانية الأخلاقية بأن القرار الأساسي لصالح، أو ضد، أحد النظامين الأخلاقيين اللذين نحن بصددهما، هو بحد ذاته ليس قرارًا أخلاقيًا، وأنه لا يستند إلى أيِّ اعتبار أو حسٍّ أخلاقي، بل يستند إلى توقع علمي تاريخي. هذا الزعم كما أظن لا يمكن الدفاع عنه. ومن أجل الإيضاح، سيكفي التصريح بأن الأمر المُلْزِم بالسلوك أو مبدأه متضمَّن في ذلك القرار الأساسي، وهو المبدأ الآتي: فلْتتبنَّ النظام الأخلاقي المستقبلي!، أو: فلْتتبنَّ النظام الأخلاقي الذي يتبنَّاه مَن تكون تصرفاتهم هي الأجدى لتحقيق المستقبل [للتعجيل بمجيء المستقبل]!. والآن، يبدو من الواضح عندي أنه حتى على افتراض معرفتنا الدقيقة بما ستكون عليه الحال في خمسمائة عام قادمة، فليس من الضروري بالمرة لنا تبنِّي مبدأ من هذا القبيل. فعلى الأقل، من المتصوَّر- ولْنعطِ مثلًا- أن بعض تلاميذ فولتير[1]

(1) فولتير: (1694- 1778)، كاتب وفيلسوف فرنسي عاش في عصر التنوير، ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنية ولا سيما حرية العقيدة. دافع عن الإصلاح الاجتماعي رغم وجود قوانين الرقابة الصارمة والعقوبات القاسية، فانتقد جمود الكنيسة الكاثوليكية والمؤسسات الاجتماعية الفرنسية في عصره- (المترجم).

Voltaire الإنسانيين الذين تنبّأوا في عام 1764 بأن تطوّر فرنسا وصولًا إلى- ولْنقل- عام 1864 قد ينطوي على احتمال مكروه، فمن المتصوَّر على الأقل أنه كان سيقرر أن هذا التطوّر مَقيت إلى حد ما، وأنه كان لن يتبنّى معايير نابليون الثالث الأخلاقية بوصفها معاييره، ولَكان قد قال سأكون مخلصًا لمعاييري الإنسانية، وسأعلِّمها لتلاميذي، وربما سيبقون على قيد الحياة حتى هذه المرحلة، وربما في يوم من الأيام سينتصرون. ومن المتصوَّر كذلك، على الأقل، (ولا أجزم بأكثر من هذا حاليًا) أن رجلًا يتوقع اليوم بيقين أننا نتجه إلى مرحلة عبودية، أو أننا سنعود إلى قفص المجتمع المغلق، أو أننا حتى على وشك العودة إلى حياة بدائية، فقد يقرر مع ذلك عدم تبنّي المعايير الأخلاقية للمرحلة الوشيكة، بل يسهم في- وأيضًا بوسعه- إحياء مُثُله الإنسانية، ربما على أمل بِعث أخلاقيته في مستقبل معتم.

ذلك هو كل ما يمكن تصوره، على الأقل. وربما لا يكون القرار «الأحكم» الذي يُتَّخَذ. لكن حقيقة أن قرارًا من هذا القبيل لا يَستبعده قانونٌ سيكولوجي ولا سوسيولوجي، كلّا ولا المعرفة المسبقة، يبيِّن أن الزعم الأول في النظرية التاريخانية الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنه. فسواء كان علينا تقبل أخلاقية المستقبل لكونها أخلاقية المستقبل فحسب، فذلك في حد ذاته مجرد مشكلة أخلاقية. فالقرار الأساسي لا يمكن استمداده من أية معرفة بالمستقبل.

في الفصول السابقة ذكرتُ «النزعة الوضعية الأخلاقية» (ولا سيما نزعة هيجل)، وهي نظرية عدم وجود معيار أخلاقي، بل الأخلاق هي التي توجد، وأنَّ ما يوجد هو المعقول والخير. ولذا، فـ«القوة هي الحق». الجانب العملي في تلك النظرية هو: استحالة النقد الأخلاقي للأوضاع القائمة؛ مادامت تلك الأوضاع بحد ذاتها هي التي تحدد المعيار الأخلاقي للأمور. وعلى هذا، ليست النظرية التاريخانية الأخلاقية التي ننظر فيها سوى صورة

أخرى من النزعة الوضعية الأخلاقية؛ لأنها تؤمن بأن «القوة القادمة هي الحق»، وهنا يحلُّ المستقبلُ محلَّ الحاضر؛ هذا كل ما في الأمر. والجانب العملي في النظرية هو: استحالة النقد الأخلاقي للأوضاع القادمة، مادامت تلك الأوضاع هي التي تحدد المعيار الأخلاقي للأمور. والفارق بين «الحاضر» و«المستقبل» هنا ليس سوى فارق في الدرجة، بطبيعة الحال. فالمرء يمكنه القول بأن المستقبل يبدأ غدًا أو في الخمسمائة سنة القادمة أو في المائة سنة القادمة. ففي بنيتها النظرية لا يوجد فرق بين نزعةٍ محافِظة أخلاقيًا ونزعةِ حداثةٍ أخلاقية ونزعةٍ مستقبلية أخلاقية. ولا يوجد خيار بينها في ما يتعلق بالمشاعر الأخلاقية. فإذا كان المستقبلي الأخلاقي ينتقد جُبْنَ المحافِظ أخلاقيًا الذي ينحاز إلى القوة فإن المحافِظ أخلاقيًا يمكنه إلقاء المسؤولية عليه؛ فبمقدوره القول بأن المستقبلي الأخلاقي جبان مادام ينحاز إلى القوة التي ستوجد مع حكام الغد.

وأنا واثق من أن ماركس لو فكر في تلك المعاني الضمنية لَكان تنكَّر لنظريته التاريخانية الأخلاقية ورَفَضَها. فثمة ملاحظات عديدة وتصرفات عديدة تُثبت أن قراره لم يكن حُكْمًا علميًا بل دافعًا أخلاقيًا، ألا وهو الرغبة في نجدة المقهورين والمضطهدين وفي تحرير عمال بائسين يتعرضون للاستغلال بكل فَجَاجَة، فهذه الرغبة هي التي قادته إلى الاشتراكية. ولا شك عندي في أن ذلك النداء الأخلاقي هو السرُّ في تأثير تعاليم ماركس. وكان يُعَزِّزُ من قوة هذا النداء بشكل هائل أن ماركس لم يُلْقِ وعظًا أخلاقيًا مجردًا. فهو لم يزعم امتلاكَه أيَّ حق في الوعظ. مَن- ويبدو أنه قد سأل نفسَه- يعيش مخلصًا لمعياره في الحياة شريطة ألا يكون معيارًا متدنيًا؟. ذلك هو الشعور الذي قاده في الأمور الأخلاقية إلى الاعتماد على أقوال قاصرة [وهو أقل ما يمكن أن يُقال في هذا الشأن]، والذي قاده في العلم

الاجتماعي النبوئي إلى محاولة العثور على سلطة مرجعية في شؤون الأخلاق، جديرة بالاعتماد أكثر مما كان يستشعر هو نفسه.

ومن المؤكد أن مقولات كالحرية والمساواة في الأخلاق العملية عند ماركس لعبت دورًا رئيسيًا. وفي نهاية الأمر، كان ماركس أحد الذين تبنَّوا أفكار عام 1789 الرفيعة تبنّيًا جادًا. ثم رأى بنفسه كيف حدث الانحراف بمفهوم كـ«الحرية» دون حياء. وذلك هو السبب في أنه لم يُلْقِ موعظة عن الحرية بالكلمات، بل بَشَّرَ بها ووعظ بها في سلوكه العملي. لقد أراد أن يحسّن المجتمع، ويعني التحسين عنده المزيد من الحرية، والمزيد من المساواة، والمزيد من العدالة، والمزيد من الأمان، ورفع مستويات المعيشة، ولا سيما أن تقصير يوم العمل يعطي العمال «بعض» الحرية. لقد كانت كراهيته النفاق وعزوفه عن الحديث عن تلك «المثاليات العالية»، جنبًا إلى جنب تفاؤليته المدهشة، وثقته في أن كل ذلك سيتحقق في المستقبل القريب، هي التي قادته إلى سَتْرِ معتقداته الأخلاقية خلف صياغات تاريخانية. وإني لأجزم بأن ماركس لم يكن ليدافع بجدية عن نزعة وضعية أخلاقية تلبس ثوب مستقبلية أخلاقية لو أدرك أنها تعني إقرارًا مستقبليًا بأن القوة هي الحق. ولكن يوجد آخرون ممن ليست لديهم محبته العاطفية للإنسانية، والذين هم مستقبليون أخلاقيون نظرًا إلى المنافع الضمنية، أيْ انتهازيون يريدون أن يكونوا في الجانب الفائز. النزعة المستقبلية الأخلاقية منتشرة اليوم. وأساسُها الانتهازي الأعمق الاعتقادُ بأن الخير لا بدّ سينتصر «في نهاية المطاف» على الشر. ولكن المستقبليين الأخلاقيين ينسون أننا لن نعيش حتى نرى النتيجة «النهائية» للأحداث الحالية. «التاريخ سيكون هو قاضينا الذي يحكم!»: ما الذي يعنيه هذا؟، يعني أن «النجاح» سيفصل في الأمر. عبادة النجاح وتقديس قوة المستقبل هي المعيار الأعلى للعديد ممن لا يعترفون بأن القوة الحاضرة هي الحق. (فهم ينسون تمامًا أن الحاضر هو

مستقبل الماضي). والأساس في كل ذلك هو حل وسط توفيقي فاتر بين تفاؤل أخلاقي وريبة أخلاقية. فمن الصعب أن تؤمن براحة الضمير، ومن الصعب أيضًا مقاومة الدافع إلى أن تكون في الجانب الفائز.

تتوافق كل تلك الملاحظات النقدية مع الافتراض بأنه يمكننا توقع المستقبل- ولْنقل- لمدة خمسمائة عام قادمة. لكن لو أسقطنا هذا الافتراض الزائف تمامًا، ستفقد النظرية التاريخانية الأخلاقية كل ما فيها من معقولية. ويتعيَّن علينا إسقاطه. نظرًا إلى أنه لا توجد سوسيولوجيا نبوئية تساعدنا على انتقاء نظام أخلاقي. فنحن ليس بمقدورنا نقل مسؤوليتنا عن انتقاء من هذا القبيل إلى أيٍّ شخص، ولا حتى إلى «المستقبل».

ليست نظرية ماركس التاريخانية الأخلاقية سوى ثمرة رؤيته المتعلقة بمنهج العلم الاجتماعي وثمرة حتميته السوسيولوجية، وهي رؤية صارت في أيامنا الحالية رائجة إلى حد ما. فكل آرائنا بما فيها معاييرنا الأخلاقية تعتمد على المجتمع ووضعه التاريخي. فهي نتاجات لمجتمع أو وضع طبقي بعينه. التعليم يُعَرَّفُ بأنه عملية خاصة يحاول المجتمع من خلالها «أن ينقل» لأفراده «ثقافته المحتوية على معايير يمكنهم العيش من خلالها»، و«نسبة النظرية والممارسة التعليمية إلى النظام السائد» أمر مؤكَّد. العلم أيضًا يعتمد على الفئة الاجتماعية للفاعل العلمي، إلخ.

إن نظرية من هذا النوع الذي يؤكد عدم الاستقلال السوسيولوجي لآرائنا تُسَمَّى في بعض الأحيان «مذهبية اجتماعية» [مذهبية سوسيولوجية] soci-ologism، وحين يحدث تعويل على عدم الاستقلال التاريخي فهي تُسَمَّى «مذهبية تاريخية» historism. (ويجب ألا تختلط المذهبية التاريخية بالنزعة التاريخانية historicism). ومادامت المذهبية السوسيولوجية والمذهبية التاريخية تدعمان حتمية المعرفة العلمية من خلال المجتمع أو التاريخ، فسأناقشهما في الفصلين التاليين. ومادامت المذهبية السوسيولوجية تتصل بالنظرية الأخلاقية، فسأضيف بضع ملاحظات هنا. لكن قبل الخوض في

أية تفاصيل، أودُّ إيضاح رأيي بشأن تلك النظريات ذات الطابع الهيجلي. وأعتقد أنها تثرثر بتفاهات ترتدي رَطانة الفلسفة التنبوئية.

فلْنختبر هذه «المذهبية السوسيولوجية» الأخلاقية. إن القول بأن الإنسان وأهدافه هما بمعنى ما نتاج مجتمع لَهي فكرة صحيحة بدرجة كافية. لكن من الصحيح أيضًا أن المجتمع نتاج الإنسان وأهدافه، وقد صار الأمر كذلك إلى حد كبير. السؤال الرئيسي هو: أيُّ هذين الجانبين من العلاقات بين الإنسان والمجتمع هو الأهم؟، وأيُّهما هو المؤكد؟.

سنفهم المذهبية السوسيولوجية فهمًا أفضل لو قارنَّاها بالرؤية «الطبيعية» المناظِرة، ومُفادها أن الإنسان وأهدافه هما نتاج الوراثة والبيئة. ومرة أخرى يجب الاعتراف بأن ذلك صحيح بما يكفي. لكن من المؤكد تمامًا أن بيئةَ الإنسان نتاجُ الإنسان وأهدافه إلى حد كبير أيضًا (وإلى مدى محدود، فالأمر نفسه يُقال بخصوص صفاته الوراثية). ومرة أخرى، لا بدّ أن نسأل: أيٌّ من هذين الجانبين هو الأهم والأثْرَى؟. قد تكون الإجابة أسهل لو أعطينا السؤال الشكل الأكثر عملية الآتي. نحن- الجيل الذي يعيش الآن- بعقولنا وآرائنا نتاج والديْنا إلى حد كبير، ونتاج الطريقة التي نشأنا بها. لكن الجيل التالي سيكون، بقدر مماثل، نتاجنا نحن، نتاج أفعالنا والطريقة التي أنشأناه عليها. فأيُّ الجانبين هو الجانب الأهم عندنا اليوم؟.

لو حملنا هذا السؤال على محمل الجد، فسنجد أن النقطة الحاسمة هي أن عقولنا وآراءنا رغم اعتمادها إلى حد كبير على تنشئتنا فهي ليست كذلك كليًّا. فلو كانت تعتمد كليًّا على تنشئتنا، ولو كنَّا غير قادرين على النقد الذاتي وعلى التعلم من طريقتنا في رؤية الأشياء ومن تجربتنا، فإن الطريقة التي أنشأَنا عليها الجيلُ السابق ستحدِّد- بطبيعة الحال- الطريقة التي نُنْشِئُ بها الجيل التالي. لكن من المؤكد تمامًا أن الأمر ليس كذلك. وعلى هذا، يمكننا تركيز مَلَكاتنا النقدية على المشكلة الصعبة في تنشئة الجيل التالي بطريقة نعتبرها أفضل من الطريقة التي نشأْنا بها نحن أنفسُنا.

ويمكن التعامل مع الموقف الذي يؤكد كثيرًا المذهبية السوسيولوجية بطريقة مماثلة تمامًا. فالقولُ بأن عقولنا ووجهات نظرنا نتاج «المجتمع» بطريقة ما، قولٌ صحيح على نحو محدود القيمة. الجانب الأهم من بيئتنا هو جانبها الاجتماعي، ويعتمد الفكر على وجه الخصوص إلى حد كبير جدًا على التواصل والعلاقات الاجتماعية، واللغةُ، وهي وسيط الفكر، ظاهرةٌ اجتماعية. لكننا لا ننكر بكل بساطة أن بمقدورنا فحص أفكارنا وانتقادها وتحسينها، والأكثر من هذا بمقدورنا تغييرها وتحسين بيئتنا المادية وفقًا لتغيُّر أفكارنا أو تعديلها. والأمر نفسه صحيح فيما يتعلق ببيئتنا الاجتماعية.

إن كل تلك الاعتبارات مستقلة تمامًا عن «مشكلة الإرادة الحُرَّة» من الناحية الميتافيزيقية. وحتى مَن لا يؤمن بالحتمية يعترف بقدر من الاعتماد على العوامل الوراثية وعلى التأثير البيئي ولا سيما الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، لا بدّ أن يوافق المؤمِن بالحتمية على أن وجهات نظرنا وأفعالنا لا تحددها تمامًا الوراثة والتعليم والتأثيرات الاجتماعية وحدها، بل لا بدّ من اعترافه بوجود عوامل أخرى، مثلًا التجارب «العارِضة» التي تتراكم أثناء حياة المرء، والاعتراف بأنها تمارس تأثيرها أيضًا. النزعة الحتمية أو اللاحتمية، مادامتا داخل حدودهما الميتافيزيقية، لا تؤثران في مشكلتنا [ليستا مهمتين فيما نحن بصدده]. وبيت القصيد أنهما قد تتجاوزان إلى ما وراء هذه الحدود، فالنزعة الحتمية الميتافيزيقية قد تشجِّع مثلًا الحتمية السوسيولوجية أو «المذهبية السوسيولوجية». وفي هذه الحالة تُواجَه النظرية بالتجربة. وتبيِّن التجربة أنها غير سليمة بكل تأكيد.

ولْنضرب مثلًا من مجال علم الجمال، وهو يحتوي على بعض الشبه بمجال علم الأخلاق: من المؤكد أن بيتهوفن هو «نتاج» التعليم والتراث الموسيقي إلى حد ما، والعديد ممن يهتمون به سيتأثرون بهذا الجانب في أعماله الموسيقية. ولكن الجانب الأهم هو أنه مُنْتِجُ موسيقاه أيضًا، ومن ثَمَّ منتِج تراث وتعليم موسيقي. لا أريد الدخول في نزاع مع الحتمي الميتافيزيقي الذي سيصرُّ على أن كل مقطع موسيقي كتبه بيتهوفن كان

محددًا بمزيج من التأثيرات الوراثية والبيئية. فمقولة من هذا القبيل بلا معنى تمامًا على المستوى الإمبريقي، مادام لا أحد يمكنه فعلًا «تفسير» قطعة موسيقية واحدة من أعماله بتلك الطريقة. الأمر المهم هو أن كل واحد يعترف بأن ما كتبه بيتهوفن لا يمكن تفسيره من خلال أعمال سابقيه الموسيقية، ولا من خلال البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، كلّا ولا من خلال صَمَمِه، لا ولا من خلال الطعام الذي كانت تطبخه مديرة منزله. وبكلمات أخرى، لا يمكن أن تفسِّره أيةُ مجموعة محددة من التأثيرات البيئية أو الظروف المتاحة لبحث إمبريقي، أو أيُّ شيء يمكننا معرفته عن صفاته الوراثية.

ولا أنكر وجود بعض الجوانب السوسيولوجية المهمة في أعمال بيتهوفن. فمن المعروف، على سبيل المثال، أن الانتقال من الأوركسترا السيمفوني الصغير إلى الكبير يرتبط، بطريقة ما، بالتطوّر الاجتماعي السياسي. فالأوركسترا كفَّتْ عن كونها هواية خاصة بالأمراء، وبدأت الطبقة الوسطى المهتمة بنشر الموسيقى في دعمها إلى حد ما. وأنا على استعداد لتقدير أيٍّ «تفسير» سوسيولوجي من هذا النوع، وأعترف أن جوانب من هذا القبيل تستحق درسًا علميًا. (وفي النهاية، أنا نفسي قمتُ بدرس مماثل في هذا الكتاب، عند تناولي لأفلاطون مثلًا).

وعلى نحو أدق: ما موضوع هجومي إذن؟. إنه المبالغة في أيٍّ جانب من هذا النوع وتعميمه. فإذا «فسَّرنا» أوركسترا بيتهوفن السيمفوني بتلك الطريقة التي ألمحتُ إليها أعلاه، نكون قد فسَّرنا أقل القليل. ولو وصفنا بيتهوفن بأنه ممثل البرجوازية في عملية تحرير نفسها نكون قد قلنا أقل القليل، ولو كان صحيحًا. فوظيفة من هذا النوع تُناسب بكل تأكيد إنتاج موسيقى رديئة (كما نرى من موسيقى فاجنر Wagner). ولا نستطيع تفسير عبقرية بيتهوفن بتلك الطريقة، أو بأية طريقة إطلاقًا.

أعتقد أن وجهات نظر ماركس يمكن استخدامها أيضًا في الدحض الإمبريقي للحتمية السوسيولوجية. لأننا لو نظرنا في ضوء هذه العقيدة،

فالنظريتان، نظرية الفعالية activism والنزعة التاريخانية historicism، وكفاحهما من أجل التفوق في نظام ماركس، سيتعيَّن علينا القول بأن النزعة التاريخانية أنسب إلى المُدافِع المحافِظ منها إلى الثوري أو حتى المُصْلِح. وفي حقيقة الأمر، كان هيجل يستخدم النزعة التاريخانية بهذا الاتجاه. وحقيقة أن ماركس لم يستلِمْها من هيجل فحسب بل كساها بمذهبه في الفعالية، يبيِّن أن الجانب الذي يتخذه رجل ما في الصراع الاجتماعي ليس من الضروري أن يُملي عليه قراراته الفكرية. فهذه القرارات لا تحددها- كما في حالة ماركس- المصلحة الحقيقية للطبقة التي يدعمها، بل تحددها عوامل عارِضة كتأثير السلَف أو ربما قصر النظر. ومن ثَمَّ، في هذه الحالة، تُعَزِّز المذهبية السوسيولوجية فهمَنا لهيجل، وأما في حالة ماركس نفسه فيتضح أنها تعميم غير مبرَّر. حالة مماثلة هي استخفاف ماركس بأهمية أفكاره الأخلاقية. فلا يمكن الشك في أن سرَّ تأثيره الديني كان في ندائه الأخلاقي، وأن نقده للرأسمالية كان مؤثرًا أساسًا لكونه نقدًا أخلاقيًا. لقد بيَّن ماركس أن نظامًا اجتماعيًا يمكن بحد ذاته أن يكون غير عادل، وأنه حين يكون النظام سيئًا فكل الاستقامة الخلقية لدى الأفراد الذين يتكسَّبون منه هي مجرد استقامة خلقية مفتعلة وزائفة. هي مجرد نفاق. فمسؤوليتنا تمتد إلى النظام، وإلى المؤسسات التي تسمح له بالاستمرار.

تلك هي نزعة ماركس الراديكالية الأخلاقية، وهي التي تفسِّر تأثيره، وتلك هي الحقيقة الآمِلة في حد ذاتها. ولا تزال تلك الراديكالية الأخلاقية حيَّة بيننا إلى اليوم. ومن مهمتنا الحفاظ عليها حيَّة، ومنعها من الذهاب إلى الطريق الذي تذهب فيه راديكاليته السياسية. الماركسية «العلمية» ماتت. أما شعورها بالمسؤولية الاجتماعية ومحبتها للحرية، فلا بد أن يظلا على قيد الحياة.

نتائج واستخلاصات

العقلانية، بمعنى التماس معيار للحقيقة شامل وغير شخصي، تكتسب أهمية قصوى...، ليس في العصور التي سادت فيها فقط، بل أكثر أيضًا، في تلك الأزمنة الأقل حظًا التي احتُقرت فيها ورُفضت بوصفها حلمًا ساذجًا لرجال تعوزهم القدرة على القتل حين لا يمكنهم الاتفاق.

- برتراند رَسِلْ.

الفصل الثالث والعشرون

سوسيولوجيا المعرفة

لا ريب في أن فلسفات هيجل وماركس التاريخانية نتاجات مميزة لعصرهما؛ عصر التغيُّر الاجتماعي. فشأنها شأن فلسفات هيراقليطس وأفلاطون، وفلسفات أوجست كونت ومِلْ ولامارك Lamark وداروين، هي فلسفات التغيُّر، وهي تشهد على تأثيرٍ أدَّى إليه تغيُّرُ البيئة الاجتماعية في عقول مَن عاشوا فيها، ولا شك في أنه تأثير هائل ومرعب نوعًا ما. وكان رد فعل أفلاطون على وضع من هذا القبيل أنْ حاولَ إيقاف أيِّ تغيُّر. أما الفلاسفة الاجتماعيون الأحدث عهدًا فقد ظهر لي أن ردَّ فعلهم مغاير تمامًا، حيث تقبلوا التغيُّر بل هلَّلوا له، وإنْ بدا لي أن حب التغيُّر عندهم يساوره قدرٌ من التردد والتناقض. فهُم وإنْ تخلَّوا عن أيِّ أمل في إيقاف التغيُّر، اجتهدوا بوصفهم تاريخانيين في التنبوء به، ومن ثَمَّ جعْله قيْد سيطرة عقلانية، ولا ريب في أن هذا بدا محاولة لترويضه. لذا، يبدو أن التغيُّر عند التاريخاني لم يفقد تمامًا أهواله ورعبه.

في عصرنا، حيث لا يزال التغيُّر أسرع، نجد رغبةً لا في التنبوء بالتغيُّر فحسب، بل في السيطرة عليه من خلال تخطيط مركزي واسع النطاق. تلك الرؤى الكليَّة [الشمولية] (التي انتقدتُها في كتابي «فقر النزعة التاريخانية»

The Poverty of Historicism) تمثل حلًا وسطًا توفيقيًا، لو جاز التعبير، بين نظريات أفلاطونية وماركسية. فقد اندمجت إرادة أفلاطون لإيقاف التغيُّر بعقيدة ماركس في حتميته، فأثمرتا معًا «توليفًا» هيجليًا، مُفاده المطالبة بأنه مادام لا يمكن إيقاف التغيُّر تمامًا فينبغي على الأقل أن «تُخطط له» الدولةُ بسلطتها الممتدة الواسعة، وأن تسيطر عليه.

إن موقفًا كهذا يبدو- للوهلة الأولى- محتويًا على نزعة عقلانية، فهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحلم ماركس بـ«مملكة الحرية» التي يكون فيها الإنسان سيد مصيره للمرة الأولى. لكن هذا الموقف في حقيقة حاله، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة تتعارض مع العقلانية على وجه التحديد (ولا سيما مع عقيدة وحدة الجنس البشري العقلانية، انظر الفصل الرابع والعشرين)، وهي عقيدة تتماشى تمامًا مع الاتجاهات اللاعقلانية والباطنية في عصرنا. وإني لأضع في اعتباري الاعتقاد الماركسي بأن آراءنا- بما فيها آراؤنا العلمية والأخلاقية- تحددها المصلحة الطبقية والوضع التاريخي والاجتماعي لعصرنا بشكل أعم. وتحت اسم «سوسيولوجيا المعرفة» أو «المذهبية السوسيولوجية» تطوّرت تلك العقيدة مؤخرًا (فطورها شيللر M. Sche-ler ومانهايم K. Mannheim على الأخص) بوصفها نظرية في الحتمية الاجتماعية للمعرفة العلمية.

تقول سوسيولوجيا المعرفة إن التفكير العلمي ولا سيما في الشؤون الاجتماعية والسياسية، لا يمضي قدمًا في الفراغ، بل يحدث في جو مشروط اجتماعيًا. فهو متأثر إلى حد كبير بعناصر لاواعية أو بعناصر دون الوعي. وتظل تلك العناصر خفية عن عين المفكِّر فلا يَلْحظها؛ لأنها تشكل- إنْ جاز التعبير- المحلَّ الفعلي الذي يسكن هو نفسه فيه، أيْ «موطنه الاجتماعي». إن الموطن الاجتماعي الخاص بالمفكر يحدد النظام الكلي للآراء والنظريات التي تبدو له صحيحة أو بديهية لا يطولها

الشك. فهي تبدو له كما لو أنها صحيحة وبسيطة جدًا على المستوى المنطقي، مثلًا كعبارة «كل الموائد هي موائد». وهذا ما يفسِّر عدم إدراكه إطلاقًا أية فرضيات يتحرك على أساسها. ويمكننا الوقوف على فرضياته الكامنة لو قارنَّاه بمفكر آخر يعيش في موطن اجتماعي مغاير تمامًا، فهو أيضًا سيمضي قدمًا انطلاقًا من نظام فرضيات لا يرقى إليه شك أبدًا، لكنه نظام مختلف تمامًا. ولأنه مختلف فلا يوجد جسر فكري ولا حل وسط توفيقي يمكن عمله بين هذين النظامين. فكل نظام منهما له فرضياته المختلفة والمحددة اجتماعيًا، وهو ما يُطلِق عليه سوسيولوجيو المعرفة «أيديولوجيا كليَّة».

تُعتبر سوسيولوجيا المعرفة بلْورةً هيجلية لنظرية كانط في المعرفة؛ لأنها تواصل اتجاهات كانط في انتقاد ما نصطلح على تسميته بنظرية المعرفة «السلبية». وأقصد نظرية الإمبريقيين وصولًا إلى هيوم Hume، وبمَن فيهم هيوم[1]، التي تقول بتدفق المعرفة علينا من خلال حواسنا، وبأن الخطأ الذي نقع فيه يرجع إلى تدخُّلنا في المادة الحسية المعطاة، أو إلى تداعيات تطوّرتْ في نطاقها، والطريقة المُثْلى لتجنب الوقوع في الخطأ هو أن نظل سلبيين تمامًا تجاه تدفق المعرفة ومستقبلين لها فقط. وضد نظرية وعاء المعرفة هذه (وهي ما أُطْلِقُ عليها «نظرية العقل الجردل»)، يجادل كانط بأن المعرفة ليست مجموعة من العطايا تستلمها حواسُّنا وتُخَزِّنُها في العقل كما لو أنه متحف، بل المعرفة ثمرة نشاطنا العقلي إلى حد كبير حيث يتعيَّن علينا الانخراط بفاعلية ونشاط في البحث، مقارنين، وموحِّدين،

(1) ديفيد هيوم: (1711– 1776)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ إسكتلندي، كان أول فيلسوف كبير يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيًا من رفض الفكرة السائدة تاريخيًا بأن العقول البشرية نسخة مصغرة عن العقل الإلهي. قال عنه كانط: لقد أيقظني هيوم من السُبَات الدوجماطيقي– (المترجم).

ومُعمِّمين، إنْ كنا نريد تحصيل معرفة. ونطلق على تلك النظرية نظرية المعرفة «الإيجابية». وفي هذا الصدد، يتخلى كانط عن نموذجٍ في العلم يخلو من أية فرضيات مسبقة، ولا يمكن الدفاع عنه. (وحتى هذا النموذج ينطوي على تناقض ذاتي، وهو ما سيتضح في الفصل التالي). لقد أوضح كانط إيضاحًا تامًا أنه لا يمكننا البدء من لا شيء، وأنه يتعيَّن علينا التعامل مع مهمتنا المجهَّزة بنظام من فرضيات مسبقة نتمسك بها دون اختبارها بمناهج العلم التجريبية؛ ويُسَمَّى هذا النظام «جهاز المقولات». وقد اعتقد كانط أنه من الممكن اكتشاف جهاز مقولات واحد وصحيح ثابت، يمثل إنْ جاز التعبير إطارًا ثابتًا بالضرورة لعدَّتنا الفكرية، أيْ «العقل» الإنساني. هذا الجانب من نظرية كانط تخلَّى عنه هيجل الذي لم يؤمن- مخالفًا كانط- بوحدة الجنس البشري. كان هيجل يقول إن عدَّة الإنسان الفكرية متغيرة باستمرار، وإنها جزء من ميراثه الاجتماعي. وعلى هذا، لا بدّ أن يتزامن تطوّر العقل الإنساني مع التطوّر التاريخي لمجتمعه، أيْ مع تطوّر الأمة التي ينتمي إليها. ونظرية هيجل تلك، لا سيما اعتقاده بأن كل المعرفة وكل الحقيقة «نسبية»- بمعنى أن التاريخ هو الذي يحددها- يُطْلَقُ عليها أحيانًا «نزعة تاريخية» [مذهبية تاريخية] historism، (تمييزًا لها عن «النزعة التاريخانية» historicism، كما ذكرتُ في الفصل السابق)، ومن الواضح أن سوسيولوجيا المعرفة أو «النزعة السوسيولوجية» ترتبط ارتباطًا وثيقًا بها أو تتطابق تقريبًا معها، والفرق الوحيد هو أنها- في ظل تأثير ماركس- تركِّزُ على أن التطوّر التاريخي لا ينتِج «روحًا قومية» موحَّدة، كما يرى هيجل، بل ينتج «أيديولوجيات كليَّة» متعددة وأحيانًا متعارضة داخل الأمة الواحدة، وفقًا للطبقة أو الفئة الاجتماعية أو الموطن الاجتماعي، عند مَن يعتنقون تلك الأيديولوجيات.

ولكن التماثل مع هيجل يمضي إلى أبعد من هذا. لقد قلتُ أعلاه

إنه طبقًا لسوسيولوجيا المعرفة، ليس من الممكن إنشاء جسر فكري أو حل وسط توفيقي بين الأيديولوجيات الكليَّة المختلفة. ولا يُقْصَدُ حمْل تلك الشكيَّة الراديكالية على محمل الجد تمامًا كما يبدو. فثمة طريقة للخروج منها، طريقة تُناظِرُ المنهجَ الهيجلي في تجاوز الصراعات التي سبقته في تاريخ الفلسفة. فهيجل- وهو روح متوازنة تحلِّق بحرية فوق دوامة فلسفات متعارضة- يختزلها كلها إلى مجرد مكوِّنات في توليفات أعلى، داخل نظامه الفلسفي. وبالمثل، يرى سوسيولوجيو المعرفة أن «التفكيرَ المتوازن المتحرر» عند النخبة [الإنتليجنسيا] المغروزة بشكل فضفاض في تقاليد اجتماعية قادرٌ على تجنب مزالق الأيديولوجيات الكليَّة: فتقدر النخبة على اختراقها والرؤية من خلالها، وكشف النقاب عن تنوعها وعن الدوافع الخفية والمحدِّدات الأخرى التي تُلْهِمُها. ومن ثمَّ، تؤمن سوسيولوجيا المعرفة بأن درجة الموضوعية الأعلى يمكن تحقيقها عن طريق تفكير متوازن متحرر يُحلل الأيديولوجيات الخفية المتنوعة وجذورها في اللاوعي. يبدو أن الطريق إلى معرفة صحيحة هو كشف النقاب عن فرضيات لاواعية، وهو نوع من علاج نفسي لو جاز التعبير، أو إنْ جاز لي القول «علاج اجتماعي». وحده مَن يستطيع أن يحلل تحليلًا اجتماعيًا، ومَن يتحرَّر من ذلك المركَّب الاجتماعي، أيْ مِن أيديولوجيته الاجتماعية، يستطيع الحصول على توليفة المعرفة الموضوعية الأعلى.

في فصل سابق، عند تناول «الماركسية الجلفة» ذكرتُ اتجاهًا يمكن ملاحظته لدى مجموعة فلاسفة محدثين، وهو الاتجاه إلى كشف النقاب عن الدوافع الخفية التي تحرِّك أفعالنا. تُعْزَى سوسيولوجيا المعرفة إلى تلك المجموعة، ومعها التحليل النفسي وفلسفات بعينها تكشف النقاب عن «اللامعنى» في مبادئ أو تعاليم خصومها. وفيما أعتقد، تكمن شعبية وجهات النظر تلك في سهولة تطبيقها، وفي الارتياح الذي تمنحه لمَن يرون

من خلالها الأشياء، عبر حماقات غير مستنيرة. ولكن تلك السعادة مؤذية وضارة، إنْ لم تكن كل تلك الأفكار مسؤولة عن هذْم الأساس العقلاني لأية مناقشة، بإقامة ما أسميه «تمكين الدوجمائية». (وهو ما يماثل إلى حد ما «الأيديولوجيا الكليَّة»). وقد فعلت الهيجلية ذلك بإعلانها قبول التناقضات، بل وحتى إثراءها. لكن إنْ لم نتخلص من التناقضات فسيستحيل أيُّ نقد وأيُّ نقاش، مادام النقد يقوم على الإشارة إلى التناقضات إما داخل النظرية محل النقد، أو بينها وبين بعض حقائق التجربة. والموقف من التحليل النفسي مماثل: فالمحلل النفسي يمكنه تفسير أية اعتراضات بإيضاح أنها ترجع إلى أشكال من الكبت لدى الناقد. ولا يحتاج فلاسفة المعنى- مرة أخرى- سوى إلى الإشارة إلى أن ما يتمسك به خصومهم خَلْوٌ من المعنى، وهو ما سيظل صحيحًا دومًا، مادام «اللامعنى» يمكنه إقرار أن أية مناقشة حوله هي بحكم التعريف بلا معنى. وقد اعتاد الماركسيون، بطريقة مماثلة، على تفسير اختلاف عدوهم بتحيُّزه الطبقي، واعتاد سوسيولوجيو المعرفة على تفسير اختلافه عنهم بأيديولوجيته الكليَّة. ومن اليسير تعبئة مناهج من هذا القبيل والتسلِّي بها عند مَن يتمسكون بها، لكنها تهدم بشكل واضح أساس النقاش العقلاني، وستؤدي في نهاية الأمر حتمًا إلى مناهضة النزعة العقلانية، وإلى نزعة باطنية.

ورغم تلك المخاطر، لا أفهم السبب في أنه ينبغي عليَّ التخلِّي تمامًا عن متعة التعامل بتلك المناهج. فمثل المحلل النفسي الذي يطبِّق التحليل النفسي على الناس بشكل أفضل، يدعو المحللون السوسيولوجيون إلى تطبيق مناهجهم على أنفسهم بسخاء لا يُقاوَم تقريبًا. أليس وصفهم للإنتليجنسيا المتجذِّرة بشكل فضفاض في التقاليد وصفًا جدّ قريب من جماعتهم الاجتماعية؟، وأليس من الواضح أيضًا- على افتراض أن نظرية الأيديولوجيات الكليَّة نظرية صحيحة- أنه جزء من أية أيديولوجيا كليَّة

تؤمن بأن جماعة المرء تخلو من التحيُّز وأن النخبة هي القادرة وحدها على تبنّي الموضوعية؟، ثم أليس من المتوقع لهذا السبب، على افتراض صدق تلك النظرية، أن مَن يتمسكون بها سيَخدعون أنفسَهم دون وعي بإنتاج تعديلٍ على النظرية من أجل إنشاء موضوعية وجهات نظرهم؟. وهل بمقدورنا إذن أن نحمل على محمل الجد زعمَهم بأنه عن طريق تحليلهم السوسيولوجي لأنفسهم يحققون درجة أعلى من الموضوعية، وزعمَهم بأن التحليل الاجتماعي يمكنه طرح أية أيديولوجيا كليَّة جانبًا؟. لكن بمقدورنا حتى التساؤل عمَّا إذا لم تكن النظرية بأكملها تعبِّر ببساطة عن المصلحة الطبقية لتلك الجماعة الخاصة، وعن الإنتليجنسيا المتجذِّرة بشكل فضفاض في التقاليد، وإنْ كان من الثابت بما فيه الكفاية أن الهيجلية هي لسانهم الأم.

كم هم قلة سوسيولوجيو المعرفة الذين نجحوا في العلاج ألاجتماعي!؛ أيْ في استئصال أيديولوجيتهم الكليَّة، وهو ما سيتضح بشكل خاص، لا سيما لو وضعنا في حسباننا علاقتهم بهيجل. فلا يَخطر على بالهم أنهم ليسوا سوى تكرار له، ولا يعتقدون أنهم تجاوزوه فقط، وإنما نجحوا في الرؤية من خلاله وحللوه سوسيولوجيًا أيضًا، وأن بمقدورهم الآن النظر إليه، لا من أيِّ موطن اجتماعي خاص، بل موضوعيًا من موضع أعلى منه ومتفوِّق عليه. ويقول لنا هذا الفشل الملموس في تحليل الذات ما فيه الكفاية.

لكن، فلْنُنَحِّ المزاح جانبًا، ثمة اعتراضات أخطر. فسوسيولوجيا المعرفة لا تُبيد الذاتَ فحسب، ولا تشجِّع على التحليل الاجتماعي فحسب، بل تكشف أيضًا عن فشل مذهل في فهم موضوعها الرئيسي فهمًا دقيقًا، أيْ: الجوانب الاجتماعية في المعرفة، أو على الأصح، في المنهج العلمي. فهي تَعتبر العلم أو المعرفة عملية تحدث في عقل العالِم الفرد أو «وعيه»، أو ربما هي نتاج عملية على هذه الشاكلة شريطة فهمها بتلك الطريقة، فما

نسميه الموضوعية العلمية يصبح غير قابل للفهم تمامًا أو حتى مستحيلًا حقًا، لا في العلوم الاجتماعية أو السياسية فحسب، حيث تلعب المصالح الطبقية والدوافع الخفية المماثلة دورًا، بل الأزيد في العلوم الطبيعية أيضًا. وكل مَن لديه فكرة عن تاريخ العلوم الطبيعية يعرف الإصرار والمثابرة العاطفية التي تميز العديد من خلافاتها. فالتحيُّز الذي يبديه بعض علماء الطبيعة لصالح ذرِّيَّتهم الفكرية أشد بكثير من قدر التحيُّز السياسي المؤثر في النظريات السياسية. ولو عثرنا على الموضوعية العلمية في حياد عالِمٍ أو موضوعيته، كما تفترض بسذاجة النظرية السوسيولوجية في المعرفة، فسيتعيَّن علينا توديعها بعبارة بسيطة: «مع السلامة». وفي الواقع، لا بدّ أن نتحلَّى بارتياب أكبر مما تتحلَّى به سوسيولوجيا المعرفة؛ فلا شك في أننا نعاني جميعًا في ظل نظام تحيُّزاتنا (أو «الأيديولوجيات الكليَّة»، لو فضَّلنا هذا المصطلح)، وأننا جميعًا نسلم بالعديد من الأشياء على أنها بديهية، فنقبلها دون تمحيص، وحتى باعتقاد ساذج ويقيني بأن النقد غير ضروري بالمرة، ولا يُسْتَثْنَى العلماء من هذه القاعدة، حتى وإنْ طهَّروا أنفسهم سطحيًا من بعض تحيُّزاتهم في مجال عملهم. لكنهم لم يطهِّروا أنفسهم بواسطة تحليل اجتماعي أو أيٍّ منهج مماثل؛ فهُم لم يحاولوا القفز إلى مستوى أعلى مِن الذي يُمْكِنهم فَهْمه، فيحللوا اجتماعيًا حماقتهم الأيديولوجية وينقِّحوها. فبِجَعْلِ عقولهم أكثر «موضوعية»، من المحتمل عدم تمكنهم من اكتساب ما نسميه «الموضوعية العلمية». كلّا، فما نعنيه عادةً بهذا المصطلح يرتكز على أسس مختلفة. إنها مسألة منهج علمي. وبما يكفي من المفارقة، ترتبط الموضوعية ارتباطًا وثيقًا بالجانب الاجتماعي في المنهج العلمي، فالعلم والموضوعية العلمية لا ينجمان (ولا يمكنهما أن ينجما) عن اجتهادات عالِمٍ فردٍ كي يكون «موضوعيًا»، بل عن «التعاون غير الودِّي بين علماء كُثُر». مَن الممكن وصف الموضوعية العلمية بأنها تفاعل بين ذوات المنهج العلمي. لكن هذا الجانب الاجتماعي في العلم

يهمله إهمالًا تامًا تقريبًا مَن يُسَمُّون أنفسَهم سوسيولوجيو المعرفة.

إن جانبين في منهج العلوم الطبيعية على درجة من الأهمية في هذا الصدد، ويشكلان معًا ما أسميه «الطابع العام في المنهج العلمي». الجانب الأول، هو الدخول في «انتقاد حُرٍّ». فالعالِم يعرض نظريته وهو على اقتناع كامل بأنها محصَّنة تمامًا ضد النقد. ولكن اقتناعه لن يؤثر في زملائه ومنافسيه من العلماء، فالحاصل أن النظرية تتحدَّاهم: بمعنى أنهم يعرفون أن الموقف العلمي يعني انتقاد كل شيء، وقَلَّ أن تَرْدَعَهم سلطاتٌ مرجعية. وثانيًا، يسعى العلماء إلى تجنب الحديث بأغراض متعارضة (وأذكِّر القارئ أني أتحدث عن العلوم الطبيعية، ولكن جانبًا من علم الاقتصاد الحديث يدخل في هذا السياق)؛ فيسعون بمنتهى الجدية إلى الحديث بلغة واحدة وباللغة نفسها، حتى ولو استخدموا لغاتهم الأم المختلفة. ويتحقق ذلك في العلوم الطبيعية عن طريق الاعتراف بالتجربة بوصفها الحَكَم غير المتحيِّز في خلافاتهم. وحين أتحدث عن «التجربة»، أقصد تجربة شخصية «عامة» كالملاحظات والتجارب، في مقابل التجربة الجمالية أو الدينية «الأخصّ». ولن تكون التجربة «عامة» إلا حين يتمكن كل شخص من تكرارها. ومن أجل تجنب الحديث بمعانٍ متضاربة، يسعى العلماء إلى التعبير عن نظرياتهم بصورة تُمَكِّنهم من اختبارها، أيْ تفنيدها ودحضها (أو تأييدها) من خلال التجربة بهذا المعنى السالف.

ذلك هو ما يشكل الموضوعية العلمية. فكل مَن يتعلم تقنية فهْم النظريات العلمية واختبارها يُمْكِنه تكرار التجربة والحكم بنفسه. ورغم ذلك، سيوجد دومًا بعض مَن يتوصلون إلى أحكام جزئية أو حتى شاذة. ولكن ذلك لا يساعد في- ولا يُخِلّ إخلالًا جادًا بـ- عملِ مختلفِ المؤسسات الاجتماعية الهادفة إلى تعزيز الموضوعية والنقد العلميين، كالمختبرات والدوريات والمؤتمرات العلمية. ويكشف هذا الجانب من

المنهج العلمي عمَّا يمكن أن تحققه مؤسسات هادفة إلى إتاحة رقابة عامة، وتحققه عَلَنية الرأي العام، حتى لو كان هذا الرأي العام قاصرًا على دائرة المتخصصين. أما حين تُستخدم السلطة السياسية لقمع حرية النقد، أو حين تعجز عن حمايته، فستُضْعِف دورَ تلك المؤسسات، التي يعتمد عليها في النهاية كل التقدم العلمي والتقني والسياسي.

ومن أجل شرح إضافي إذ لا يزال ذلك الجانب من المنهج العلمي مهمَلًا للأسف، من الأفضل تمييز العلم بمناهجه لا بنتائجه. فلْنفترض أن عَرَّافًا كتب كتابًا بأسلوب الحالم أو ربما بأسلوب الكتابة التلقائية. ثم لنفْترض كذلك أنه في سنوات لاحقة نتيجة اكتشافات علمية حديثة وثورية، كتب عالِمٌ كبير (لم يكن قد رأى ذلك الكتاب) نفس الكتاب بالضبط. أو لنقلْ بشكل مختلف، نفترض أن العرَّاف «رأى» كتابًا علميًا لم يكن قد كتبه بعدُ عالِمٌ بسبب أن عديدًا من الاكتشافات ذات الصلة لم تكن معروفة في ذلك الوقت. ونحن نتساءل الآن: هل من المستحسن القول بأن العرَّاف كتب كتابًا علميًا؟. نفترض أنه لو عُرِضَ في ذلك الوقت على علماء مختصين كي يَحكموا عليه فسيوصف بأنه غير مفهوم إلى حد ما، وخيالي إلى حد ما، ومن ثمَّ سيتعيَّن علينا القول بأن كتاب العرَّاف لم يكن حين كتبه كتابًا علميًا مادام لم يكن ثمرة منهج علمي. وسأطلق على ثمرة من هذا القبيل- ليست نتاجَ منهج علمي رغم أنها تتفق مع بعض النتائج العلمية- قطعةً من «العلم المُنزَّل» [علم مُوْحَى به].

ومن أجل تطبيق تلك الاعتبارات على مشكلة العَلَنية والشيوع في المنهج العلمي، فلْنفترض أن روبنسون كروزو[1] Robinson Crusoe نجح

---

(1) روبنسون كروزو: قصة كتبها دانيال ديفو نُشِرَتْ للمرة الأول عام 1719، تُعَدُّ أحيانًا الرواية الأولى في الإنجليزية، وهي سيرة تخيلية تحكي عن شاب انعزل في جزيرة وحيدًا لمدة طويلة دون أن يقابل أحدًا من البشر، ثم بعد سنوات قابل أحد المتوحشين، وعلَّمه بعض ما وصل إليه الإنسان المتحضر، وفي نهاية القصة عاد إلى أوربا حيث الحضارة- (المترجم).

في أن يَبْني على جزيرته مختبرات فيزيائية وكيميائية، ومراصد فلكية، إلخ.، ثم نجح في كتابة عدد كبير من الأوراق، بناها كلها على الملاحظة والتجربة. ولْنفترض أنه قضى وقتًا طويلًا في إعدادها وتنظيمها، وأنه نجح في بناء أنظمة علمية وصفية، تتوافق فعلًا مع النتائج التي يقبلها علماؤنا في الوقت الحاضر. عند التفكير في صفة هذا العلم المنسوب إلى كروزو، سيميل بعض الناس- للوهلة الأولى- إلى الجَزْم بأنه علم حقيقي وليس «علمًا مُنزَّلًا»؛ فهو بلا ريب أشبه بالعلم من الكتاب العلمي المُنزَّل على العرَّاف، لأن روبنسون كروزو طبَّق قدرًا كبيرًا من المنهج العلمي. ولكني أجزم بأن ذلك العلم المنسوب إلى كروزو لا يزال من النوع «المُنزَّل» وأنه يفتقر إلى مبدأ المنهج العلمي. وبموجب ذلك، فكوْن أن كروزو توصَّل إلى نتائجنا نفسها لَهو أقرب ما يكون إلى المصادفة والإعجاز كما في حالة العرَّاف. فلا أحد غيره قد راجع نتائجه، ولا أحد غيره صحَّح أحكامه المسبقة وتحيُّزاته الناجمة حتمًا عن تاريخه الذهني، ولا أحد أعانه على التخلص من العمى الغريب المتعلق بالاحتمالات الكامنة في نتائجنا الناجمة عن أن معظمها قد تُوصِّلَ إليه عبر مقاربات خارجة عن الموضوع نسبيًا. وأما عن أوراقه العلمية فهي ليست سوى محاولات لتفسير عمله لأشخاص لم يقوموا بها بحيث يمكنهم تحقيق انضباط، عبر تواصل واضح ومعقول هو أيضًا جزء من المنهج العلمي. الخلاصة- وهي غير مهمة نسبيًا- أن وصف علم كروزو بأنه علم «مُنزَّل» أمر واضح، وأقصد اكتشاف كروزو لـ«معادلته الشخصية» (لأن علينا افتراض أنه قام بذلك الاكتشاف)، واكتشافه لزمن ردِّ فعله الشخصي الذي يؤثر في ملاحظاته الفلكية. وبطبيعة الحال، من المتصوَّر أنه اكتشف- لنقلْ- التغيُّرات في زمن ردِّ فعله، وأنه انتهى بتلك الطريقة إلى عمل التفاوتات المحتملة فيه. لكن لو قارنَّا تلك الطريقة في اكتشاف زمن ردِّ الفعل، بالطريقة التي اكتُشف بها في العلم «العام»- من خلال التناقض بين نتائج يتوصل إليها ملاحظون مختلفون- فإن وصف علم روبنسون كروزو بأنه «مُنزَّل» يصبح وصفًا ظاهرًا جليًّا.

ولتلخيص تلك الاعتبارات، من الممكن القول بأن ما نسميه «الموضوعية العلمية» ليس نتاج حياد عالِم واحد، بل نتاج الطابع الاجتماعي أو العام للمنهج العلمي؛ فحياد العالِم الفرد - مادام يوجد- ليس هو المصدر وإنما هو نتاج موضوعية العلم المنظَّمة اجتماعيًا أو مؤسَّسيًا.

ويرتكب الكانطيون والهيجليون على السواء الخطأ نفسه، مفترضين أن فرضياتنا المسبقة (مادامت هي أدواتنا التي نبدأ بها ولا نستغني عنها ولا يرقى إليها الشك، وهي التي نحتاجها في «القيام» بتجاربنا) لا يمكن تغييرها بقرار ولا دَحْضُها بالتجربة؛ فهي أعلى من المناهج العلمية المستخدمة في اختبار النظريات، وتتجاوزها، فتُشَكِّلُ فرضيات أساسية سابقة على كل الفكر. لكن ذلك مبالَغة، مبنية على سوء فهم العلاقات بين النظرية والتجربة في العلم. لقد كان أحد إنجازات عصرنا العظمى، إيضاح أينشتين أننا في ضوء التجربة نسائل فرضياتنا المسبقة عن المكان والزمن ونراجعها، وهي أفكارٌ يُرَى أنها فرضيات مسبقة ضرورية لكل العلم وتنتمي إلى «جهاز مقولاته». ومن ثَمَّ، فالهجوم الارتيابي على العلم الذي بدأته سوسيولوجيا المعرفة انهار في ضوء المنهج العلمي. لقد أثبت المنهج التجريبي أنه قادر تمامًا على الاعتناء بنفسه.

لكنه يفعل ذلك، لا عن طريق التخلص من أحكامنا المسبقة كلها مرة واحدة، بل بالتخلص منها واحدة فواحدة. والحالة الكلاسيكية في صميم الموضوع هي مرة أخرى اكتشاف أينشتين لأحكامنا المسبقة المتعلقة بالزمن. لكن أينشتين لم يكن ينوي اكتشاف الأحكام المسبقة، ولم يكن ينوي حتى انتقاد تصوراتنا عن المكان والزمن. فمشكلته كانت مشكلة ملموسة في الفيزياء، ألا وهي إعادة صياغةِ نظريةٍ كانت قد انهارت بسبب عدة تجارب بدت في ضوء النظرية تناقِض إحداها الأخرى، فأدرك أينشتين ومعظم الفيزيائيين أن النظرية كانت خاطئة. واكتشف أننا لو غيَّرناها عند

نقطةٍ كان كل شخص يَعتبرها حتى الآن بديهية، ولذا كانت تفلت من الملاحظة، فستتغلب على المشكلة. وبكلمات أخرى، طَبَّقَ أينشتين مناهج النقد العلمي والاختراع والتخلص من النظريات ومناهج التجربة والخطأ. ولا يؤدي هذا الأسلوب إلى التخلي عن كل أحكامنا المسبقة، وإنما يمكِّننا من اكتشاف أنه لم يكن لدينا حكم مسبق إلا بعد التخلص منه.

لكن من المؤكد ضرورة الاعتراف بأن نظرياتنا العلمية- في أية لحظة محددة- لن تعتمد على التجارب فقط، إلخ.، في تلك اللحظة، بل أيضًا على أحكام مسبقة مفروغ منها أيضًا، لم نكن واعين بها (رغم تطبيق مناهج منطقية بعينها تساعدنا على الكشف عنها). وعلى أية حال، نستطيع القول في هذا الصدد إن العلم قادر على التعلم وعلى تحطيم بعض قشوره. وقد لا تكون العملية مكتملة، لكن لا يوجد حاجز ثابت ونهائي يجب التوقف عنده. فأية فرضية يمكن من حيث المبدأ انتقادها. وحين يكون بمقدور أيٍّ أحد انتقادها، تتشكل الموضوعية العلمية.

ولا تكون النتائج العلمية «نسبية» (لو استخدمنا هذا المصطلح) إلا بقدر ما هي نتائج مرحلة معينة في التطوّر العلمي يمكن تجاوزها أثناء مسار التقدم العلمي. لكن ذلك لا يعني أن الحقيقة «نسبية». كَلَّا ولا أن قولًا صحيحًا فهو صحيح إلى الأبد. وإنما لا يعني سوى أن معظم النتائج العلمية لها طابع الفرضيات، أيْ هي عبارات يكون الدليل عليها غير قاطع، ولذا فهي قابلة للمراجعة في أيِّ وقت. هذه الاعتبارات (التي تناولتُها بشكل أكمل في موضع آخر)، رغم أنها ليست ضرورية لانتقاد السوسيولوجيين، قد تساعد على تعزيز فَهْم نظرياتهم، وتلقي أيضًا بعض الضوء- وأعود إلى انتقادي الرئيسي- على الدور المهم الذي يلعبه تعاون الذوات وتفاعلها وعَلَنية المنهج في النقد العلمي والتقدم العلمي.

من الصحيح أن العلوم الاجتماعية لم تحقق تمامًا بعدُ عَلَنية المنهج

وشيوعه. ويرجع ذلك جزئيًا إلى تأثير أرسطو وهيجل الهادم للعقل، وربما جزئيًا أيضًا إلى إخفاقهما في استخدام الأدوات الاجتماعية المتعلقة بالموضوعية العلمية. وهكذا، فـ«الأيديولوجيات الكليَّة» في حقيقة أمرها، غير قادرة على- بل ولا تريد- التحدث بلغة مشتركة، أو لو تكلمنا بشكل مختلف، بعض العلماء الاجتماعيين غير قادرين على التحدث بلغة مشتركة، كلّا ولا يريدون. لكن السبب ليس المصلحة الطبقية، والعلاج ليس توليفًا جدليًا هيجليًا، كلّا ولا تحليل الذات. المسار الوحيد المفتوح أمام العلوم الاجتماعية هو نسيان كل ما يتعلق بالاستعراضات اللفظية، ومعالجة مشكلات عصرنا العلمية بمعونة المناهج النظرية الموجودة أساسًا في كل العلوم. أقصد مناهج التجربة والخطأ وابتكار فرضيات يمكن اختبارها عمليًا، وتخضع لاختبارات عملية. التكنولوجيا الاجتماعية ضرورية، ويمكن اختبار نتائجها عن طريق الهندسة الاجتماعية التدرُّجية. والعلاج المقترح هنا للعلوم الاجتماعية هو على طرفي نقيض من العلاج الذي تقترحه سوسيولوجيا المعرفة. فالمذهبية السوسيولوجية تعتقد أنها لا تتميز بأمور غير عملية، وإنما تتشابك المشكلات العملية والنظرية كثيرًا في مجال المعرفة الاجتماعية والسياسية، وتخلق صعوبات منهجية في تلك العلوم. وهكذا يمكننا أن نقرأ في أحد الأعمال الرائدة عن سوسيولوجيا المعرفة[1]: «إن خصوصية المعرفة السياسية على عكس المعرفة «الدقيقة»، تكمن في أن المعرفة والإرادة، أو المبدأ العقلاني والنطاق اللاعقلاني، يتشابكان جوهريًا على نحو لا ينفصم». وردُّنا على ذلك هو أن «المعرفة» و»الإرادة» لا ينفصلان أبدًا بمعنى محدد، ولا تؤدي هذه الحقيقة بالضرورة إلى أية عرقلة خطيرة. فلا عالِم يمكنه إحراز معرفة دون مجهود، ودون تبنِّي هَمٍّ، وفي مساعيه يوجد في العادة قدر معين من المصلحة الذاتية الضمنية

(1) المقصود هو كتاب: Mannheim, Ideology and Uotopia– (المترجم).

[المتوارية]. المهندس يدرس الأشياء بصورة رئيسية من وجهة نظر عملية. وهكذا يفعل المُزارِع. الممارسة ليست عدو المعرفة النظرية بل هي الباعث الأكثر قيمة عليها. ومع أن قدرًا محددًا من الترفُّع قد يصير إليه العالِم، فثمة العديد من الأمثلة توضح أنه ليس مهمًا للعالِم أن يكون طول الوقت بلا أغراض أو اهتمامات عملية، بل المهم له أن يظل على اتصال بالواقع وبالممارسة، فمَن يتغاضون عن هذا يسقطون في المدرسيَّة. ولذا، فالتطبيق العملي لاكتشافاتنا هو الوسيلة التي نُخَلِّص بها العلم الاجتماعي من اللاعقلانية، وليس محاولة فصل المعرفة عن «الإرادة».

أما سوسيولوجيا المعرفة فعلى عكس ذلك تأمل في إصلاح العلوم الاجتماعية بجعْل العلماء الاجتماعيين واعين بالقوى والأيديولوجيات الاجتماعية التي تكتنفهم دون وعي منهم. لكن المشكلة الرئيسية المتعلقة بالأحكام المسبقة هي عدم وجود طريق مباشر للتخلص منها. لأنه كيف لنا معرفة أننا نحقق أيَّ تقدم في محاولتنا تخليص أنفسنا من الأحكام المسبقة؟. ألا تقول لنا الخبرة المشتركة أن مَن هم أكثر اقتناعًا بالتخلص من أحكامهم المسبقة هم الأكثر تحيُّزًا؟. فمَن يعتقد أن الدرس السوسيولوجي أو السيكولوجي أو الأنثروبولوجي أو أيَّ درس آخر للتحيُّزات والأحكام المسبقة يساعدنا على تخليص أنفسنا منها لَهو مخطئ تمامًا؛ لأن العديد ممن يواصلون تلك الدراسات غارقون في التحيُّز والأحكام المسبقة، فتحليل الذات لا يساعدنا في تجاوز الحتمية غير الواعية لوجهات نظرنا فحسب، بل يقود في الغالب إلى خداعٍ للذات أَدْهَى. ومن ثَمَّ، يمكننا أن نقرأ في العمل نفسه عن سوسيولوجيا المعرفة الإشارات الآتية إلى نشاطاتها: «ثمة ميْل متزايد إلى الوعي بالعوامل التي حكمتنا دون وعي منَّا حتى الآن... فمَن يخشون مِن أن زيادة المعرفة بالعوامل المقيِّدة التي تشلُّ قراراتنا وتهدد «الحرية» ينبغي أن يريحوا عقولهم. نظرًا لأن مَن لا

يعرف العوامل المقيِّدة الأكثر جوهرية فيتصرف بشكل مباشر تحت ضغط محدِّدات وتقييدات مجهولة له، لَهو وحده المقيَّد حقًا». وليس ذلك سوى تكرار واضح لفكرة عزيزة على قلب هيجل كرَّرها إنجلز بسذاجة حين قال: «الحرية هي تقدير الضرورة». وإنَّ ذلك لَهو حكم مسبق رجعي. فهل مَن يتصرفون تحت ضغط تقييدات ومحدِّدات معروفة، مثلًا تحت ضغط استبداد سياسي، قد جعلتهم معرفتهم بها أحرارًا؟. وحده هيجل مَن يقدر على إخبارنا بحكايات من هذا القبيل. إلا أن سوسيولوجيا المعرفة التي تحافظ على ذلك الحكم المسبق الخاص تُظْهِرُ بوضوح كافٍ عدم وجود طريق مختصر لتخليصنا من أيديولوجياتنا. (هيجلي الآن، وهيجلي على الدوام). إن تحليل الذات ليس بديلًا عن الأفعال العملية الضرورية لتأسيس مؤسسات ديمقراطية تضمن- وحدها- حرية الفكر النقدي وتقدُّم العلم.

الفصل الرابع والعشرون

الفلسفة النبوئية والثورة على العقل

كان ماركس عقلانيًا. ومثل سقراط وكانط، آمَنَ بالعقل الإنساني بوصفه أساس وحدة الجنس البشري. لكن اعتقاده بأن آراءنا تحددها المصلحة الطبقية عجَّلت بانهيار ذلك الإيمان. وشأن اعتقاد هيجل بأن أفكارنا تحدِّدها مصالح الأمة وتقاليدها، مال اعتقاد ماركس إلى تقويض الإيمان العقلاني بالعقل. وهكذا، لم يستطع الموقفُ العقلاني تجاه القضايا الاجتماعية والاقتصادية- المهدَّد من اليمين ومن اليسار على السواء- مقاومةَ الهجوم المباشر الذي شنَّته عليه النبوءةُ التاريخانية واللاعقلانية التنبوئية. وذلك هو السبب في أن الصراع بين العقلانية واللاعقلانية قد أصبح المسألة الأهم فكريًا، وربما حتى أخلاقيًا، في عصرنا.

1

مادامت كلمات كـ«العقل» reason و«العقلانية» rationalism غامضة، فمن الضروري شرح الطريقة التقريبية التي أستخدمها بها هنا. أولًا، إني أستخدمهما بمعنى واسع؛ فهما لا يشملان النشاط العقلي فحسب بل الملاحظة والتجربة أيضًا. ومن الضروري وضع تلك الإشارة في حسباننا،

مادام «العقل» و«العقلانية» يُستخدَمان في الغالب بمعنى مختلف وأضيق، بالتعارض لا مع «اللاعقلانية» irrationalism بل مع «التجريبية» empiricism؛ فلو استُخْدِمت العقلانية بتلك الطريقة فستضع الذكاء والفطنة في مرتبة أعلى من الملاحظة والتجربة، ولذا فلعله من الأفضل وصفها بأنها «مذهب عقلي» intellectualism. لكن عندما أتحدث هنا عن «العقلانية» rationalism فأنا أستخدم الكلمة دائمًا بمعنى يشمل «التجريبية» empiricism و«المذهب العقلي» intellectualism؛ تمامًا كما يَستخدم العلمُ التجاربَ والتفكيرَ أيضًا. وثانيًا، أستخدم كلمة «العقلانية» كي أشير إلى موقف يسعى إلى حل العديد من المشكلات، كلما أمكن، باللجوء إلى العقل، أيْ إلى التفكير الواضح والتجربة، لا باللجوء إلى العواطف والانفعالات. وبطبيعة الحال، هذا الإيضاح التفسيري ليس مُرْضيًا للغاية، مادامت كل المصطلحات من قبيل «العقل» أو «الانفعال» غامضة؛ فنحن لا نحوز «عقلًا» أو «مشاعر» بالمعنى الذي به نحوز أعضاء مادية بعينها كالمخ أو القلب، أو بالمعنى الذي نحوز به «مَلَكات» بعينها كالقدرة على الكلام أو الصَّرِّ على أسناننا.

لذا من أجل تدقيق أكبر قليلًا، من الأفضل شرح العقلانية من خلال مواقف أو سلوك عملي. وعندئذٍ، يمكننا القول بأن العقلانية هي موقف الاستعداد للإنصات إلى حجج نقدية، والتعلُّم من التجربة. إنها بشكل أساسي موقف الاعتراف بـ«قد أكون مخطئًا وقد تكون مصيبًا، وببذْل مجهود يمكننا الاقتراب من الحقيقة». وهو موقف يعترف أساسًا بالمبدأ الآتي: «قد أكون على خطأ وقد تكون على صواب، وببذْل مجهود نستطيع الاقتراب من الحقيقة». إنه موقف لا يتخلى عن الأمل- ولو كان طفيفًا- في أنه بوسائل كالحجّة والملاحظة الدقيقة يصل الناس إلى اتفاق حول العديد من المشكلات ذات الأهمية. وحتى حين تتصادم مطالبهم ومصالحهم فمن الممكن في الأغلب

إثارة نقاش حول المطالب والمقترحات المتنوعة، والوصول- ربما عن طريق التحكيم- إلى حل وسط توفيقي يقبله معظمُنا- لعدالته وإنصافه- إنْ لم يكن كلنا. وبإيجاز، الموقف العقلاني أو كما أسميه «موقف المعقولية» reasonableness [«كون الأمر معقولًا»]، يماثل تمامًا الموقف العلمي، ويماثل الإيمان بأنه أثناء البحث عن الحقيقة نحتاج إلى التعاون، وأنه بمعونة الحجّة نستطيع بمرور الوقت الحصول على الموضوعية.

ومن المهم، بقدر ما، تحليل هذا التشابه بين موقف المعقولية هذا وموقف العلم بشكل أكبر. في الفصل السابق، حاولتُ شرح الجانب الاجتماعي في المنهج العلمي من خلال قصة خيالية عن روبنسون كروزو العلمي. اعتبار مماثل على وجه التحديد يمكن أن يُظْهِرَ الطابعَ الاجتماعي للمعقولية، بوصفها معارِضة للعطايا الفكرية أو الذكاء. العقل كاللغة هو نتاج حياة اجتماعية. روبنسون كروزو (المُلْقَى على ساحل مهجور منذ طفولته الباكرة) قد يكون ذكيًا بما يكفي للسيطرة على العديد من المواقف الصعبة؛ لكنه لم يخترع لا اللغة ولا فن الحجج العقلية. والحق يُقال، نحن نتناقش مع أنفسنا في كثير من الأحيان، ولكننا لم نَعْتَدْ ذلك إلا لكوننا قد تعلَّمنا النقاش مع آخرين، ولأننا تعلمنا بهذه الطريقة أن الحجّة هي التي يُعْتَدُّ بها وليس الشخص الذي يقدم الحجّة أثناء مناقشة. (وهذا الاعتبار الأخير لا يمكنه بطبيعة الحال ترجيح الكَفَّة عندما نتناقش مع أنفسنا). ومن ثمَّ، يمكننا القول بأننا مدينون للتواصل مع أناس آخرين بعقلنا ولغتنا.

والحقيقة أن الموقف العقلاني يَعتبر النقاشَ- لا الشخص الذي يناقش- أمرًا له أهمية بعيدة المدى. فهو يؤدي إلى رؤية مُفادها الإقرار بأن كل شخص نتواصل معه هو مصدر محتمل للحجّة والمعلومة المعقولة. هكذا يؤسِّس الموقف العقلاني ما يوصف بأنه «وحدة الجنس البشري العقلانية».

وبطريقة ما، فتحليلنا لـ«العقل» قد يقال إنه يشبه قليلًا تحليل هيجل

والهيجليين، فهيجل يَعتبر العقلَ نتاجًا اجتماعيًا، بل رحلة نفس- أو روح- المجتمع (مثلًا، روح الأمة أو الطبقة)، فيؤكد- متأثرًا ببيرك Burke- مديونيتنا لميراثنا الاجتماعي، واعتمادنا الكامل تقريبًا عليه. والحق يُقال، ثمة بعض التشابه. لكن هناك اختلافات كبيرة أيضًا. فهيجل والهيجليون جَمْعِيُّون collectivists. يرون أنه مادمنا مدينين بعقلنا لـ«المجتمع»- أو لمجتمع بعينه كالأمة- فـ«المجتمع» هو كل شيء أما الفرد فلا شيء، أو أنه مهما كان ما يحوزه الفرد من قيمة فهي مستمدة من الجَمْعِيِّ حاملِ كل القيم الحقيقي. وخلافًا لهذا، لا يفترض الموقف الذي أقدمه هنا وجود الجَمْعيَّات؛ فلو قلتُ مثلًا إننا مدينون بعقلنا لـ«المجتمع» فإني أعني دومًا أننا مدينون به لأفراد محدَّدين بأعينهم- وربما لعدد كبير من الأفراد المجهولين- ولتواصلنا الفكري معهم. ولذا، عند الحديث عن نظرية «اجتماعية» للعقل (أو للمنهج العلمي)، أقصد على نحو أدق أن النظرية هي نظرية ناجمة عن «التفاعل بين شخوص أو ذوات»، لا أنها نظرية جَمْعِيَّة. ومن المؤكد أننا مدينون بقدر كبير للتراث، والتراث شديد الأهمية؛ لكن مصطلح «التراث» يجب أن يُحَلَّلَ إلى علاقات شخصية متعيِّنة أيضًا. ولو فعلنا ذلك، فعندئذٍ يمكننا التخلص من الموقف الذي يَعتبر كل التراث مقدسًا، أو قيِّمًا في ذاته؛ فنستبدل هذا الموقف بموقف يَعتبر التراث قيِّمًا أو ضارًا، كما هو حاصل، طبقًا لتأثيره في الأفراد. هكذا ندرك أن كلًا منا (عن طريق القدوة والنقد) يسهم في نمو تراثات من هذا القبيل أو قمْعها.

يختلف الموقف الذي أتبنَّاه هنا اختلافًا كاملًا عن الرؤية الشعبية الأفلاطونية التي تَعتبر العقلَ «مَلَكَةً» يحوزها ويطوِّرها رجالٌ مختلفون بدرجات متفاوتة إلى حد كبير، فتختلف العطايا الفكرية في ما بينهم. وقد تسهم هذه الرؤية في المعقولية [كون الشيء معقولًا]، ولكنها لا ترى ذلك ضروريًا. فالرجل الذكي جدًا قد يكون غير معقول إطلاقًا، ولأنه يتمسك

بتحيُّزاته وأحكامه المسبقة فلا يَتوقع أن يَسمع أيَّ شيء له قيمة من آخرين. أما وفقًا لرؤيتنا فلسنا مدينين بعقلنا للآخرين فحسب، بل لا يمكننا العلوّ على الآخرين بمعقوليتنا على نحو يؤسِّس لنا زعمًا بسلطة مرجعية؛ حيث لا يمكن التوفيق بين نزعة الاستبداد المرجعي ونزعة العقلانية بالمعنى الذي أقصده؛ مادام النقاش الذي يحتوي على النقد، وفن الإنصات إلى النقد، هو أساس المعقولية. ومن ثَمَّ، فالنزعة العقلانية بالمعنى الذي أقصده على طرفيْ نقيض من كل تلك الأحلام الأفلاطونية الحديثة بعوالم جديدة جريئة، ينمو فيها عقلٌ يُراقبه و«يخطط له» عقلٌ أعلى متفوِّق. العقل مثل العلم، ينمو عن طريق تبادل النقد [الانتقادات المتبادلة]. والطريق الممكن الوحيد لـ«تخطيط» نمو العقل هو تطوير مؤسَّسات تحمي حرية النقد، بمعنى حرية الفكر. من الملاحظ أن أفلاطون، حتى رغم أن نظريته استبدادية، ويطالب بفرض رقابة صارمة على نمو العقل البشري بحراسته [أو صيانته] (كما اتضح على وجه الخصوص في الفصل الثامن)، يَعترف «على طريقته في الكتابة» بالفضل لنظريتنا في العقل الناجمة عن التفاعل بين الذوات أو الأشخاص؛ فمعظم محاوراته الأولى تصف نقاشات أُدِيرَتْ بروح معقولة جدًا [شديدة التعقل].

إن طريقتي في استخدام مصطلح «العقلانية» ستكون أوضح قليلًا، ربما، لو أننا ميَّزنا بين عقلانية حقيقية true rationalism وعقلانية زائفة أو كاذبة false or pseudo-rationalism. وما أسميه «العقلانية الحقيقية» هو عقلانية سقراط. إنها إدراك المرء حدودَه وتواضعَه عقليًا أمام مَن يعرفون أنهم في الغالب يخطئون وأنهم يعتمدون كثيرًا على الآخرين من أجل معرفة أنهم مخطئون؛ إدراك أننا يجب ألا نتوقع الكثير من العقل، وأن النقاش نادرًا ما يحسم مسألةً، رغم أنه الوسيلة الوحيدة للتعلم؛ لا من أجل الرؤية بوضوح، بل من أجل الرؤية بوضوح أكبر عن ذي قبل.

أما ما أسمِّيه «عقلانية كاذبة» فهي نزعة الحدس العقلي عند أفلاطون. إنها إيمان المرء غير المتواضع بعطايا عقلية عُليا، وزعمه بأنها ملقَّنة [متلقاة عن عقل أعلى] ومتيقَّنة من معرفتها باستبداد مرجعي. طبقًا لأفلاطون، فالرأي- حتى «الرأي الصادق» كما نقرأ في محاورة «تيماوس» Ti-maeus- يَشترك فيه كل الرجال، ولكن «العقل» (أو «الحدس العقلي») «يشترك فيه الآلهة وحدهم، وقلة قليلة جدًا من الرجال». هذه النزعة العقلية الاستبدادية [التي تبجِّل وجود سلطة مرجعية]، هذا الإيمان بامتلاك أداة اكتشاف معصومة، أو منهج معصوم، هذا العجز عن التمييز بين قدرات الإنسان العقلية ومديونيته للآخرين بكل ما أمكنه معرفته أو فَهْمه، هذه العقلانية الكاذبة تُسَمَّى في كثير من الأحيان «عقلانية»، ولكنها على طرفيْ نقيض مما نطلق عليه هذا الاسم.

إن تحليلي للموقف العقلاني ناقص بلا شك، وأنا على استعداد للاعتراف بأنه غامض قليلًا، ولكنه سيكفي لغرضنا الحالي. وبطريقة مماثلة سأصف الآن اللاعقلانية، مشيرًا في الوقت نفسه إلى الطريقة التي من المحتمل أن يُدافِع بها اللاعقلاني عنها.

قد يتضح الموقف اللاعقلاني خلال السطور الآتية. رغم أن اللاعقلاني يدرك- ربما- العقلَ والحجّة العلمية بوصفهما أدوات كافية تمامًا لو أردنا البدء من سطح الأشياء، أو بوصفهما وسائل لخدمة غاية لاعقلانية؛ فهو سيصِرُّ على أن «الطبيعة الإنسانية» هي في الأساس غير عقلانية. فيرى أن الإنسان أكثر من حيوان عقلاني، وأقل أيضًا. ومن أجل رؤية أنه أقل، لا نحتاج سوى إلى الوضع في حسباننا كم هو قليل عدد الرجال القادرين على خوض نقاش. وطبقًا للاعقلاني، ذلك هو السبب في أن غالبية الناس يديرون شؤونهم باللجوء إلى عواطفهم وانفعالاتهم لا باللجوء إلى عقولهم. لكن الإنسان أكثر من مجرد حيوان عقلاني أيضًا، مادام كل ما يهمه حقًا في

حياته يتجاوز حدود العقل. وحتى القلة القليلة من العلماء الذين يحملون العقل والعلم على محمل الجد لا يرتبطون بموقفهم العقلاني سوى لأنهم يحبون ذلك. ومن ثَمَّ، فحتى في تلك الحالات النادرة، المكوِّن العاطفي للإنسان وليس عقله هو الذي يحدد موقفه. الأكثر من هذا، حدسه وبصيرته الباطنة بطبيعة الأشياء وليس تعقلها، هو الذى يجعل منه عالِمًا عظيمًا. لذا، لا تقدِّم العقلانية تفسيرًا ملائمًا حتى للنشاط العقلاني الواضح عند العالِم. لكن مادام المجال العلمي هو المفضَّل بشكل استثنائي عند التفسير العقلاني، فلا بد من توقع أن العقلانية ستفشل بشكل أوضح عندما تحاول التعامل مع مجالات أخرى من النشاط الإنساني. وهذا التوقع- هكذا سيواصل اللاعقلانيُّ نقاشَه- يَثبت أنه دقيق تمامًا. فلو استبعدنا الجوانب الأدنى في الطبيعة البشرية، فسننظر إلى أعلاها، إلى أن الإنسان بمقدوره أن يكون خلّاقًا. قلة قليلة من الرجال الخلّاقين هي التي تهتم حقًا؛ إنهم رجال يبدعون أعمالًا فنية أو فكرية، ومؤسِّسو الأديان ورجال الدول العِظام. هؤلاء الأفراد القليلون الاستثنائيون يتيحون لنا لمْح عَظَمة الإنسان الحقيقية. لكن رغم أن قادة الجنس البشري هؤلاء يعرفون كيفية توظيف العقل لأغراضهم، فهُم ليسوا رجال عقل. فجذورهم تكمن أعمق: في غرائزهم ودوافعهم، وفي جذور المجتمع الذي هم جزء منه. الإبداعية أو الابتكارية غير عقلانية بالمرة، إنها مَلَكة باطنية...

2

نقطة الخلاف بين العقلانية واللاعقلانية لها تراث طويل. فرغم أن الفلسفة اليونانية بدأت- دون شك- بوصفها مشروعًا ومهمة عقلانية، فقد سَرَتْ فيها عروق النزعة الباطنية منذ بداياتها الأولى. لقد تاقت (كما ألمحتُ في الفصل العاشر) إلى وحدة القبيلة الضائعة والعودة إلى ملاذها

المفقود، وعبَّرتْ عن توقها بعناصر باطنية في إطار نهج عقلاني أساسًا. ثم اندلع الصراع المفتوح بين العقلانية واللاعقلانية، للمرة الأولى في العصور الوسطى، بوصفه تعارضًا بين نزعة مدرسية ونزعة باطنية. (ولعله لا يخلو من فائدة أن العقلانية ازدهرت في الولايات الرومانية القديمة بينما رجال من بلدان «بربرية» كانوا متصوِّفة بارزين). وفي القرون السابع عشر والثامن عشر والعشرين، عندما ارتفع تيار العقلانية والمذهب العقلي و«المادية»، أولاه اللاعقلانيون اهتمامًا، فتناقشوا ضده. وعن طريق إظهار محدوديته، والكشف عن مزاعم ومخاطر العقلانية الكاذبة المدَّعية (التي لم يميزوها عن العقلانية بالمعنى الذي أستخدمه بها)، بعض من أولئك النقاد، أبرزُهم بيرك، استحق امتنان كل العقلانيين الحقيقيين. لكن التيار كان قد تحوَّل الآن، وصارت «التلميحات والأمثولات ذات الدلالة العميقة» (كما طرحها كانط) رائجة اليوم. لقد أنشأت اللاعقلانيةُ التنبوئية (ولا سيما مع برجسون Bergson وأغلبية الفلاسفة والمفكرين الألمان) عادةَ تجاهلِ - أو في أحسن الأحوال استهجان - ذلك الكيان الأقل شأنًا الذي هو الشخص العقلاني. فعندهم، العقلانيون - أو «الماديون» كما يقولون في الأغلب - وعلى الأخص العالِم العقلاني - فقراء الروح، يتتبعون ما لا روح فيه ويمارسون أنشطة آلية إلى حد كبير، ولا يدركون أبدًا المشكلات الأعمق الخاصة بمصير الإنسان وفلسفته. ويردُّ العقلانيون عادةً بالمثل؛ فيستبعدون اللاعقلانية بوصفها هُراء محضًا. لم يحدث من قبل أن اكتمل الصدع على هذا النحو. وقد أثبت الصدع في العلاقات الديبلوماسية بين الفلاسفة أهميته عندما تبعه صدعٌ في العلاقات الديبلوماسية بين الدول.

بخصوص هذا الخلاف، أقف كليًا في جانب العقلانية. وتلك هي إلى حد كبير حالتي حتى حين أستشعر إيغال العقلانية في البُعْد فلا أزال أتعاطف معها، متمسكًا كما أفعل بأن الإفراط في هذا الاتجاه (مادمنا

نستبعد الفجاجة العقلية في عقلانية أفلاطون الزائفة) لا ضرر منه حقًا بالمقارنة مع الإفراط في الاتجاه الآخر. في رأيي، الطريق الوحيد الذي من المحتمل فيه أن تكون العقلانية الزائدة ضارة، حين تميل إلى تقويض وضعيتها ومن ثَمَّ إلى تعزيز ردِّ الفعل اللاعقلاني. وهذا الخطر هو الذي يدفعني إلى اختبار [فحص] مزاعم العقلانية الزائدة والدفاع عن عقلانية متواضعة تنتقد نفسَها وتَعترف بحدود معيَّنة. وعلى هذا، سأميِّز فيما يلي بين موقفين عقلانيين، أسمِّيهما «عقلانية نقدية» و«عقلانية غير نقدية» أو «عقلانية شاملة» (هذا التمييز مستقل عن التمييز السابق بين عقلانية «حقيقية» و«زائفة»، وإنْ كانت العقلانية «الحقيقية» بالمعنى الذي أقصده لن تكون سوى نقدية).

يمكن وصف العقلانية غير النقدية أو الشاملة بأنها موقف الشخص الذي يقول «أنا غير مستعد لتقبل أيِّ شيء لا يمكن الدفاع عنه بالحجّة أو التجربة». ويمكننا التعبير عن ذلك أيضًا في صورة المبدأ الذي مُفاده أن أيَّ فرض لا يمكن دعمه إما بالحجّة أو التجربة ينبغي ترْكه. ومن اليسير رؤية التناقض في مبدأ العقلانية غير النقدية هذا؛ فمادام لا يمكن دعمها بحجّة أو تجربة، فهي تعني بحد ذاتها أنها متروكة. (ومن هذه الناحية تُماثِلُ مفارقةَ الكذَّاب the paradox of the liar؛ أيْ عبارة تؤكد كذبها بنفسها). ولذا، لا يمكن الدفاع منطقيًا عن العقلانية غير النقدية. ومادامت الحجّة المنطقية البحتة تُبيِّنُ ذلك، فالعقلانية غير النقدية تُهْزَمُ بسلاحها الذي اختارته؛ أيْ بالحجّة.

قد يكون هذا النقد تعميميًا. فمادامت كل حُجَّة لا بدّ أن تنطلق من فرضية، فمن المستحيل المطالبة بوجوب تأسيس كل الفرضيات على حجج عقلية. فالمطلب الذي أثاره العديد من الفلاسفة هو أنه يتعيَّن علينا البدء دون فرضية مهما كانت، فلا نفترض أيَّ شيء كـ«العلة الكافية» sufficient reason، وحتى المطلب الأضعف بأنه يتعيَّن علينا البدء بأقل القليل من

الفرضيات («المقولات»)- كلاهما بهذه الصورة متناقضان. لأنهما يستندان في حد ذاتهما إلى فرضية هائلة حقًا، ألا وهي أنه من الممكن البدء من دون فرضيات أو بأقل القليل منها وسنحصل على نتائج قيِّمة (وفي الواقع، هذا المبدأ القائل بتجنب كل الفرضيات المسبقة ليس- كما يعتقد البعض- نصيحة فاضلة يصعب الارتقاء إليها، بل شكل من مفارقة الكذَّاب).

كل ما قلته حتى الآن مجرَّدٌ قليلًا، ومن الممكن إعادة صياغته من حيث علاقته بمشكلة العقلانية بطريقة أقل صورية. يتميز الموقف العقلاني بأنه يقيم وزنًا مهمًا للحجج والتجربة. لكن لا الحجّة المنطقية ولا التجربة يمكنهما تأسيس موقف عقلاني؛ فمَن هُم مستعدون للاعتداد بالحجّة أو التجربة، فيتبنّون لهذا السبب ذلك الموقف بالفعل، هم وحدهم الذين سيلتزمون بهما. بمعنى أنه لا بدّ أولًا من تبنِّي موقف عقلاني كي تكون أية حجّة أو تجربة فعَّالة، ولذا لا يتأسس الموقف العقلاني على حجّة أو تجربة. (وهذا الاعتبار مستقل تمامًا عن مسألة ما إذا كان يوجد أيُّ اقتناع بحجج عقلانية تُحَبِّذُ تبنِّي الموقف العقلاني أم لا). ويُسْتَنْتَجُ من هذا أنه لا حجّة عقلانية سيكون لها تأثير عقلاني في إنسان لا يريد تبنِّي موقف عقلاني. ومن ثَمَّ، فالعقلانية الشاملة لا يمكن الدفاع عنها.

لكن ذلك يعني أن كل مَن يتبنَّى الموقف العقلاني يفعل ذلك؛ لأنه قد تبنَّى- بوعي أو دون وعي- اقتراحًا ما أو قرارًا أو إيمانًا أو سلوكًا، وهو تَبَنٍّ قد يُسَمَّى «لاعقلاني». وسواء كان ذلك التبنِّي اختباريًا أو على سبيل التجربة، أم يؤدي إلى عادة مستقرة، فنحن نصفه بأنه إيمان لاعقلاني بالعقل. وهكذا، فالعقلانية هي بالضرورة بعيدة عن أن تكون شاملة أو قائمة بذاتها. ذلك ما يتغافل عنه العقلانيون الذين يُعَرِّضون أنفسَهم بتلك الطريقة للضرب في مجالهِم وبسلاحهم المفضَّل متى تبنَّى اللاعقلاني المشكلة ليُديرها ضدهم. وفي الواقع، لا يغيب عن انتباه بعض خصوم العقلانية

أن المرء يمكنه دومًا رفض تقبُّل الحجج، إما كل الحجج أو حجج من نوع بعينه، ويتحقق مثل هذا الموقف دون حدوث تناقض منطقي. وهذا يقودهم إلى رؤية أن العقلاني غير النقدي المؤمن بأن العقلانية قائمة بذاتها ويمكن تأسيسها على الحجّة، لا بدّ أن يكون مخطئًا. اللاعقلانية متفوِّقة منطقيًا على العقلانية غير النقدية.

وإذن، لماذا لا نتبنَّى اللاعقلانية؟. إن العديد ممن يبدأون طريقهم بوصفهم عقلانيين، فتحرَّروا من الوهم باكتشاف أن العقلانية الشاملة تهزم نفسَها، قد استسلموا عمليًا للاعقلانية (هذا هو ما حدث لوايتهيد[1] White-head، إنْ لم أكن مخطئًا). لكن هذا السلوك المذعور لا مبرِّر له، أو في غير محلِّه تمامًا. فمع أن العقلانية غير النقدية والشاملة لا يمكن الدفاع عنها منطقيًا، ومع أن اللاعقلانية الشاملة يمكن الدفاع عنها منطقيًا، فذلك ليس سببًا في وجوب تبنِّي الأخيرة. فثمة مواقف أخرى يمكن الدفاع عنها، ولا سيما موقف العقلانية النقدية التي تَعترف بأن الموقف العقلاني الأساسي يَنتج (على الأقل مؤقتًا) عن فعل إيمان: يَنتج عن إيمان بالعقل. وعلى هذا، فخيارنا مفتوح. قد نختار صورة ما من اللاعقلانية، راديكالية أو شاملة. ولكننا أيضًا أحرار في اختيار صورة نقدية من العقلانية تعترف صراحةً بتجذُّرها في قرار لاعقلاني (وعند هذا الحد نعترف بأسبقية معينة للاعقلانية).

3

الخيار الذي أمامنا ليس ببساطة شأنًا عقليًا أو مسألة ذوق. إنه قرار أخلاقي (بالمعنى الوارد في الفصل الخامس). فمسألة ما إذا كنا نتبنَّى

---

(1) ألفرد نورث وايتهد: عالم رياضي وفيلسوف إنجليزي (1861 -1947)، كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات. أشرف على أطروحة الدكتوراه لبرتراند رَسِل، واشترك معه في تأليف «مبادئ الرياضيات الحديثة» - (المترجم).

صورة من اللاعقلانية أكثر راديكالية أو أقل، أم سواء تبنَّينا ذلك الحد الأدنى من الاعتراف باللاعقلانية الذي أسميته «العقلانية النقدية»، ستؤثر بعمق في موقفنا الكلي من الآخرين ومن مشكلات الحياة الاجتماعية. وبالفعل ترتبط العقلانية ارتباطًا وثيقًا بالإيمان بوحدة الجنس البشري. اللاعقلانية التي لا تلتزم بأيِّ قواعد اتساق، قد يَصحبها أيُّ نوع من الإيمان، بما فيه إيمان بالأخوَّة بين البشر. ولكن الحاصل أنها تقترن بسهولة بإيمان جدّ مختلف، ولا سيما أنها تُعِيرُ نفسَها بسهولة لدعم إيمان رومانسي بوجود جسد مختار وبتقسيم الرجال إلى قادة ومَقودين وإلى سادة بالفطرة وعبيد بالفطرة؛ الأمر الذي يكشف بوضوح أن قرارًا أخلاقيًا متضمَّنٌ في الاختيار بينها وبين عقلانية نقدية.

وكما رأينا من قبل (في الفصل الخامس)، ثم مرة أخرى في تحليلنا الصورة غير النقدية للعقلانية، فالحجج لا يمكنها «القطع» في قرار أخلاقي أساسي من هذا القبيل. ولا يعني هذا أن اختيارنا لا «تدعمه» أية حجّة مهما كانت. على العكس، فمتى وُوجِهنا بقرار أخلاقي من نوع أكثر تجريدًا، فمن الأفيد إجراء تحليل دقيق للعواقب التي قد تنشأ عن بدائل يتعيَّن علينا الاختيار من بينها؛ لأننا لو تمكنَّا من تصوُّر تلك العواقب بطريقة ملموسة وعملية، فسنعرف حقًا وِجْهَةَ قرارنا، وخلاف ذلك فلن نتخذ سوى قرار بطريقة عمياء. ومن أجل إيضاح هذه النقطة، أقتبس فقرة من عمل برنارد شو «سانت جوان» Saint Joan [القديسة جوان]. المتحدِّثُ هو كاهن كنيسة يطالب، مُصرًّا، بموت جوان، لكنه حين يراها تُعْدَمُ يصيبه الانهيار: «لم أقصد الإيذاء. لم أكن أعرف ما كان سيحدث.. لم أكن أعرف ما أفعل.. ولو كنت أعرف ما انتزعت من يديها شيئًا. أنت لا تعرف. ألا ترى أنه من اليسير جدًا الكلام حين لا تعرف. لقد جَنَّنْتَ نفسَك بالكلمات.. لكن حين تتضح لك حقيقة الأمر، وحين ترى ما فعلتَ بيديك، وحين تُصاب بالعمى،

كاتمًا أنفاسك، وممزقًا قلبك، فعندئذٍ-عندئذٍ- يا إلهي، خُذ بصري!». ثمة شخصيات أخرى في مسرحية شو تعرف بدقة ما كانت تفعل، وقررت أن تفعله، ولم تندم على فعله، فيما بعد. بعض الناس لا يروقهم رؤية زملائهم يُعدمَون حرقًا، وآخرون ليسوا كذلك. تلك المسألة (التي أهملها العديد من المتفائلين الفيكتوريين) مهمة، لأنها تبيِّن أن تحليلًا عقلانيًا لعواقب أيِّ قرار لا تعني جعْل القرار عقلانيًا؛ فالعواقب لا تحدِّد قرارنا. فنحن الذين نقرر دومًا. لكن تحليلًا للعواقب الملموسة، وتَحَقُّقِها الواضح في ما نسمِّيه «خيالنا»، يوضح الفرق بين قرار أعمى وقرار بصير. ومادمنا نستخدم خيالنا قليلًا جدًا، ففي الأغلب لا نتخذ سوى قرارات عمياء. ويحدث ذلك لا سيما لو كنَّا ثملين بفلسفة تنبوئية، فهي إحدى أقوى أدوات إصابة أنفسنا بالجنون بالكلمات، لو استخدمنا تعبير شو.

إن التحليل العقلاني والخيالي لعواقب نظرية أخلاقية له ما يناظِره في المنهج العلمي. ففي العلم أيضًا لا نقبل نظرية مجردة لأنها مقنعة في حد ذاتها؛ فنحن نقرر إلى حد ما قبولها أو رفضها بعد فحص عواقبها الملموسة والعملية التي يمكن اختبارها على نحو أكثر مباشرة بالتجربة. لكن ثمة فرق جوهري. ففي حالة النظرية العلمية يعتمد قرارنا على نتائج التجارب؛ فإذا أكَّدَت النظريةَ، فسنقبلها حتى نعثر على [نكتشف] نظرية أفضل، وإذا تناقضت مع النظرية، فسنرفض النظرية. أما في حالة النظرية الأخلاقية فلا يمكننا سوى مواجهة نتائجها بضميرنا. فبينما لا يتوقف حُكْمُ التجارب علينا، يتوقف حُكْمُ ضميرنا علينا.

أرجو أن أكون قد أوضحت معنى تحليل العواقب التي قد تؤثر في قرارنا دون أن تُحَدِّدَه. وعند عرض عواقب الخيارين اللذين علينا الاختيار بينهما، العقلانية واللاعقلانية، أنبِّه القارئ إلى أني سأكون متحيِّزًا. وحتى الآن، عند عرض خيارَيْ القرار الأخلاقي أمامنا- وهو بمعانٍ عديدة قرار

أكثر جوهرية في المجال الأخلاقي- حاولتُ أن أكون غير متحيِّز، رغم أنني لم أُخْفِ تعاطفي. لكنني سأعرض الآن اعتبارات عواقب الخيارين التي بدتْ لي الأكثر تأثيرًا، والتي من خلالها تأثرتُ أنا نفسي عند رفض اللاعقلانية وقبول الإيمان بالعقل.

فلْنختبر أولًا عواقب اللاعقلانية. يصِرُّ اللاعقلاني على أن العواطف والمشاعر- وليس العقل- هي البواعث الأقوى على الفعل الإنساني. إن ردَّ العقلاني، رغم أنه قد يكون كذلك، هو أنه يتعيَّن علينا فعل كل ما في وسعنا لتدارك الأمر، فيجب أن نحاول جعْل العقل يلعب دورًا كبيرًا كلما أمكن، أما اللاعقلاني فسيجيب إجابة سريعة (لو أنه تكرَّم بالدخول في مناقشة) مُفادها أن هذا الموقف غير واقعي ولا رجاء فيه؛ لأنه لا يضع في حسبانه ضعف «الطبيعة البشرية» وفقر الموهبة العقلية عند معظم الناس واعتمادهم الواضح على عواطفهم وانفعالاتهم.

أما اقتناعي الثابت فهو أن التركيز اللاعقلاني على العاطفة والانفعال يقود في النهاية إلى ما أصفه بأنه جريمة. وسبب واحد لهذا الرأي هو أن هذا الموقف- وهو على أفضل الأحوال استسلام لطبيعة الإنسان اللاعقلانية، وعلى أسوأ الأحوال ازدراء للعقل الإنساني- لا بدّ أن يؤدي إلى اللجوء إلى العنف والقوة الوحشية بوصفهما الحَكَم النهائي والأخير في أيِّ نزاع. لأنه عند حدوثِ نزاعٍ تُظْهِرُ العواطف والانفعالات البنَّاءة التي قد تساعد مبدئيًا على تجاوزه- إجلالًا لقضية مشتركة وحبًا لها وتفانيًا فيها، إلخ- تُظْهِرُ بنفسها عجزَها عن حلِّ المشكلة. وإذا كان الأمر كذلك، فلن يبقى أمام اللاعقلاني سوى اللجوء إلى عواطف وانفعالات أخرى بنَّاءة بدرجة أقل، كالخوف والكراهية والحسد، ثمَّ في نهاية الأمر يلجأ إلى العنف. هذا الميل يعزِّزه إلى حد كبير موقفٌ آخر، وربما حتى أهم، وهو في رأيي موقف أصيل أيضًا في اللاعقلانية، ألا وهو على وجه التحديد تعليق أهمية كبرى على عدم المساواة بين الناس.

بالطبع، لا يمكن إنكار أن أفراد البشر- ككل الموجودات الأخرى في عالمنا- غير متساوين من نواحٍ عديدة. كلّا، ولا يمكن الشك في أن هذه اللامساواة ذات أهمية كبيرة وحتى مرغوبة للغاية في عديد من النواحي. (الخوفُ من أن تطوُّرَ الإنتاج الضخم والنزوع إلى الجمْعيِّ ربما يؤثر في الناس بالقضاء على لامساواتهم أو على فرديتهم، هو أحدُ كوابيس عصرنا). لكن كل ذلك لا صلة له بمسألة ما إذا كان ينبغي علينا- أم لا- أن نقرر اعتبار أفراد البشر- ولا سيما في القضايا السياسية- متساوين، أو يحبون أن يكونوا متساوين كلما أمكن؛ بمعنى اعتبارهم حائزين على حقوق متساوية ومطالبات متساوية بمعاملة متساوية؛ كلَّا ولا صلة له بمسألة ما إذا كان ينبغي علينا بناء مؤسسات سياسية بموجب ذلك. «المساواة أمام القانون» ليست حقيقة واقعة بل مطلب سياسي يقوم على قرار أخلاقي، وهي مستقلة تمامًا عن النظرية التي مُفادها أن «كل الناس يولدون متساوين»، والتي من المحتمل عدم صحتها. ولا أقصد إلى القول بأن تبنِّي ذلك الموقف الإنساني الحيادي هو نتيجة مباشرة لقرارٍ في صالح العقلانية. لكن الميْل نحو الحياد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعقلانية، ولا يمكن استبعاده من عقيدة العقلاني. ومرة أخرى، لا أقصد القول بأن اللاعقلاني لا يمكنه- دون تناقض- تبنِّي موقف مساواتي أو حيادي، وحتى لو لم يقدر على فعل ذلك دون تناقض فهو غير مضطر إلى أن يكون متسقًا مع نفسه. لكنني أودُّ تأكيد أن الموقف اللاعقلاني لا يمكنه تجنب التورط في موقف يعارِض نزعة المساواة. وترتبط هذه الحقيقة بتركيزه على العواطف والانفعالات؛ لأننا لا يمكننا الشعور بالعواطف نفسها نحو الجميع. فعلى المستوى العاطفي، نقسِّم كلَّ الناس إلى قريبين منَّا، وبعيدين عنَّا. إن تقسيم الجنس البشري إلى صديق وعدو لَهو تقسيم عاطفي بشكل أوضح، وهو تقسيم معترَف به حتى في الوصية المسيحية «أحبوا أعداءكم!». وحتى أفاضل المسيحيين ممن يعيشون حقًا تلك الوصية (ولا يوجد منهم الكثير، كما يتضح من موقف

المسيحي متوسط الطيبة نحو «الماديين» و«الملحدين»)، لا يمكنهم الشعور بالحب المتساوي نحو كل الناس. ولا يمكننا في الواقع أن نحب «بشكل مجرد»؛ فنحن لا نستطيع حُبَّ إلا مَن نعرفهم. ومن ثَمَّ، فاللجوء إلى أفضل عواطفنا، كالحب والرحمة، لا يمكنه سوى المَيْل إلى تقسيم الجنس البشري إلى فئات مختلفة. وسيكون هذا حقيقيًا أكثر لو لجأنا إلى أدنى قدر من العواطف والانفعالات. فردُّ فعلنا «الطبيعي» سيكون تقسيم البشرية إلى صديق وعدو، إلى مَن ينتمون إلى قبيلتنا وجماعتنا العاطفية، وإلى مَن يقفون خارج القبيلة والجماعة، إلى مؤمنين وغير مؤمنين، إلى مواطنين وأجانب، إلى أبناء الطبقة وأعداء الطبقة، إلى قادة ومقودين.

لقد ذكرتُ من قبل أن النظرية القائلة بأن أفكارنا وآراءنا تعتمد على وضعنا الطبقي أو على مصالح أمتنا، لا بدّ أن تؤدي إلى اللاعقلانية. وأريد الآن تأكيد أن العكس صحيح أيضًا. فمَن يتخلَّى عن الموقف العقلاني واحترام العقل والحجّة ووجهة نظر زميله، ويركِّز على الطبقات «الأعمق» في الطبيعة البشرية، لا بدّ أن ينتهي إلى رؤية مُفادها أن الفكر ليس سوى مظهر سطحي- إلى حد ما- لما يكمن داخل تلك الأعماق اللاعقلانية، ولا بد أن ينتِج، كما أعتقد، موقفًا يَعْتَدُّ بشخص المفكر بدلًا من فكره، ولا بد أن ينتِج الإيمانَ بـ«أننا نفكر بواسطة دمِنا» أو «موروثنا الوطني» أو «طبقتنا»، وربما تُقَدَّمُ تلك الرؤية في صورة مادية أو بأسلوب روحاني للغاية؛ فلَربما تحلُّ فكرة الأرواح المصطفاة أو الملهَمة التي «تفكر بواسطة العناية الإلهية» محلَّ فكرة أننا «نفكر بواسطة عرقنا». وإني لَأرفض على أسس أخلاقية أن تؤثر فينا تلك الفروق؛ لأن التماثل المؤكَّد بين كل تلك الرؤى الفجَّة عقليًا هو عدم حكمها على الفكر انطلاقًا من مزاياه. ومن ثَمَّ، فبتخلِّيها عن العقل، تقسِّم البشريةَ إلى أصدقاء وأعداء، وإلى قلة تشارك الآلهةَ في العقل، وكثرة لا تَنْعَمُ بتلك المشاركة (كما يقول أفلاطون)، إلى

قلة تقف قريبًا وكثرة تقف بعيدًا، وإلى مَن يتحدثون لغة عواطفنا وانفعالاتنا غير القابلة للترجمة ومَن لسانهم غير لساننا. حين نفعل ذلك، تستحيل عمليًا نزعة المساواة السياسية.

إن تبنِّي موقف مناهِض للمساواة في الحياة السياسية، أيْ في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لَهو على وجه التحديد ما ينبغي أن أسميه جريمة. فهو يقدم تبريرًا لموقف يقول بأن فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأن السيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأن بعض الناس لديهم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم. وفي نهاية المطاف، سيُستخدم هذا الموقف، كما هو حاصل عند أفلاطون، في تبرير القتل.

ولا أغفل أن هناك لاعقلانيين يحبون البشرية، فليست كل صور اللاعقلانية تولِّد الإجرام. ولكني أرى أن مَن يقول بأنه ليس العقل بل الحب هو الذي ينبغي أن يحكم، يفتح الطريق أمام مَن يحكمون بالكراهية. (وأعتقد أن سقراط فهم شيئًا من هذا حين افترض أن عدم الثقة في الحجّة أو كراهيتها يرتبط بعدم الثقة في الإنسان أو كراهيته). فمَن لا يرون هذه الرابطة بالمرة، ممن يؤمنون بقاعدة الحب العاطفي المباشر، يدركون أن الحب بحد ذاته لا يدعم الحيادية والنزاهة. وليس بالمستطاع إلغاء هذا الصراع أيضًا. ومن الممكن إيضاح عدم قدرة الحب- بحد ذاته- على تسوية صراع عند النظر إلى حالة اختبارية غير مؤذية، ويمكن اعتبارها ممثلة للقضايا الأخطر. توم Tom يحب المسرح ودِكْ Dick يحب الرقص. توم يصرُّ بمحبة على الذهاب إلى المرقص بينما دِكْ يريد من أجل توم الذهاب إلى المسرح. هذا الصراع لا يمكن تسويته بالحب؛ إذ كلما زاد الحب واشتد سيوجد الصراع. ثمة حلان فقط. الأول هو استخدام العاطفة، وفي نهاية المطاف اللجوء إلى العنف، والآخر هو استخدام العقل

والحيادية والحل الوسط المعقول. كل ذلك ليس مقصودًا منه الإشارة إلى عدم تقديري الفرق بين الحب والكراهية، أو اعتقادي بأن الحياة ستكون جديرة بأن تُعاش دون حب. (وأنا على استعداد كامل للاعتراف بأن الفكرة المسيحية عن الحب ليست مقصودة بطريقة عاطفية بحتة). لكنني أصرُّ على أنه لا العاطفة، ولا حتى الحب، يمكنهما الحلول محلَّ دور مؤسسات يضبطها العقل.

وبطبيعة الحال، ليست تلك هي الحجّة الوحيدة ضد فكرة حُكْم الحب. إن محبة شخص تعني الرغبة في جعْله سعيدًا. (وهذا بالمناسبة هو تعريف توما الأكويني[1] Thomas Aquinas للحب). لكن مِن بين كل الأفكار السياسية، فالحب الذي يجعل كل الناس سعداء هو ربما أخطر هذه الأفكار؛ فهو يؤدي حتمًا إلى محاولة فرض إطار قيمنا «العليا» على الآخرين كي نجعلهم يدركون ما يبدو لنا ذا أهمية عظمى لإسعادهم؛ ولو جاز التعبير، كي ننقذ أرواحهم. إنه يؤدي إلى الطوباوية والرومانسية. فنحن جميعًا على يقين من أن الجميع سيكونون سعداء في مجتمع كامل وجميل تصنعه أحلامُنا. ولا شك في أن السماء [الجنة] ستوجد على الأرض لو استطعنا كلنا محبة أحدنا الآخر. لكن كما قلتُ من قبل (في الفصل التاسع)، لا يَنتج عن محاولة جعْل السماء [الجنة] على الأرض سوى الجحيم حتمًا. فهي تؤدي إلى التعصب. تؤدي إلى حروب دينية وإلى إنقاذ الأرواح بمحاكم التفتيش. وهي في ما أعتقد قائمة على سوء فهم كامل لواجباتنا الأخلاقية. من واجبنا مساعدة مَن يحتاجون إلى مساعدتنا، لكن

(1) توما الأكويني: (1225- 1274)، قسيس وقديس إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، فيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، وهو أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعْرَف بالعالِم الملائكي والعالِم المحيط. حاول في فلسفته التوفيق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم آباء الكنيسة الأولين. له تأثير واسع في الفلسفة الغربية، وكثير من أفكار الفلسفة الحديثة إما ثورة على أفكاره أو اتفاق معها- (المترجم).

ليس من واجبنا جعْل الآخرين سعداء، مادام لا يعتمد ذلك علينا، ومادام لن يعني في كثير من الأحيان سوى التطفل على خصوصية مَن نتوجه إليهم بنوايا لطيفة من هذا القبيل. إن المطالبة السياسية بمناهج تدرُّجية (خلافًا للطوباوية) تتوافق مع القرار بأن الحرب ضد المعاناة يجب أن يُعتبر واجبًا، بينما الحق في رعاية سعادة الآخرين لا بدّ أن يُعتبر امتيازًا قاصرًا على دائرة قريبة من الأصدقاء. ففي حالة كوننا أصدقاء، ربما نملك بعض الحق في محاولة فرض إطار قيمنا؛ مثلًا تفضيلاتنا في الموسيقى. (وقد نشعر حتى أنه من واجبنا أن نفتح لأصدقائنا عالمًا من القيم ونحن على ثقة من إسهامها كثيرًا في إسعادهم). هذا الحق لنا يوجد فقط لو أنهم- ولأنهم- يمكنهم التخلص منا؛ فالصداقات يمكن أن تنتهي. لكن استخدام وسائل سياسية من أجل فرض إطار قِيَمنا على الآخرين لَهو أمر مختلف تمامًا. فالألم والمعاناة واللاعدالة والوقاية منها، تلك هي المشكلات الأبدية في الأخلاقيات العامة و«جدول» السياسة العامة (كما قال بنثام[1] Bentham). القيم «العليا» ينبغي أن تكون «غير مُجَدْوَلَة»، وينبغي أن تُترك لـ«سياسة عدم التدخُّل». ومن ثَمَّ، قد نقول: ساعِدوا أعداءكم، أعينوا المنكوبين، حتى لو كانوا يكرهونكم، لكن أحبوا أصدقاءكم فقط.

ليس ذلك سوى جانب من الدعوى ضد اللاعقلانية، وجانب من العواقب التي تدفعني إلى تبنِّي الموقف العكسي، أيْ العقلانية النقدية. فهذا الموقف الأخير بتأكيده على الحجّة والتجربة، وبنصيحته «قد أكون مخطئًا وقد تكون مصيبًا، وببذْل مجهود نقترب أكثر من الحقيقة»، هو، كما ذكرتُ من قبل، أوثق ارتباطًا بالموقف العلمي. فهو يقترن بفكرة أن كل

---

(1) جيريمي بنثام: (1748- 1831)، فيلسوف إنجليزي، كان له تأثير كبير في جون ستيوارت مِلْ، يُقِيمُ فلسفتَه على مذهب المتعة فيرى أن المتعة هي غاية الحياة الأساسية، وأن هدف القانون هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس- (المترجم).

شخص عُرْضَة للوقوع في أخطاء، وقد يكتشفها بنفسه أو عن طريق آخرين، أو بنفسه مع مساعدة نقد الآخرين له. ولذا، يفترض الموقفُ العلمي فكرةَ الحيادية والنزاهة. (وهو ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة «الموضوعية العلمية» كما حللتُها في الفصل السابق). وإيمانه بالعقل ليس إيمانًا بعقلنا فحسب، بل بعقول الآخرين أيضًا، وبدرجة أكبر. ومن ثَمَّ، فالعقلاني حتى لو آمَن بأنه يتفوق عقليًا على الآخرين فسيرفض أية مطالبة بسلطة مرجعية، فمادام يدرك أن ذكاءه لو كان أعلى من ذكاء الآخرين (ومن الصعب عليه الحكم بهذا)- فسيدرك أنه كذلك فقط مادام قادرًا على التعلم من نقد الآخرين له، ومن أخطائه وأخطاء الآخرين أيضًا؛ وأن المرء يمكنه التعلم بهذا المعنى لو أنه أخذ الآخرين ومناقشاتهم له مأخذ الجد. ولذا، تقترن العقلانية بفكرة أن زميله الآخر له الحق في أن يُسْتَمَعَ إليه وفي أن يُدافِعَ عن حججه. ومن ثَمَّ، تقتضي العقلانية الاعتراف بمطلب التسامح، والاعتراف بمَن لا يتسامحون مع أنفسهم. فالمرء لا يقتل إنسانًا حين يتبنَّى موقف الإنصات أولًا إلى حججه. (وكانط كان على حق حين أسَّس «الحكم الذهبي» على فكرة العقل. وبكل تأكيد، من المستحيل إثبات صواب أيِّ مبدأ أخلاقي، أو حتى المجادلة لصالحه بالطريقة نفسها التي نجادل بها لصالح تقرير علمي. الأخلاق ليست علمًا. ورغم عدم وجود «أساس عقلاني علمي» للأخلاق، فثمة أساس أخلاقي للعلم وللعقلانية). تؤدي فكرة الحيادية والنزاهة إلى فكرة المسؤولية أيضًا؛ فنحن يتعيَّن علينا ألا ننصت إلى الحجج فحسب، بل من واجبنا الرد والإجابة لأن أفعالنا تؤثر في الآخرين. وبهذه الطريقة ترتبط العقلانية بالاعتراف بضرورة المؤسسات الاجتماعية لحماية حرية النقد وحرية الفكر، ومن ثَمَّ حرية الإنسان. وتؤسِّس العقلانيةُ ما يشبه التزامًا أخلاقيًا نحو دعم تلك المؤسسات. ذلك هو السبب في ارتباط العقلانية ارتباطًا وثيقًا بالمطالبة السياسية بهندسة اجتماعية عملية- وهي بطبيعة الحال هندسة تدرُّجية- بالمعنى الإنساني، وفي اقترانها بالمطالبة بإضفاء

العقلانية على المجتمع، من أجل التخطيط للحرية، ومن أجل ضبطها بالعقل؛ وليس بـ«العلم» الأفلاطوني أو بسلطة مرجعية أفلاطونية عقلانية زائفة، بل بسلطة العقل السقراطي المرجعية التي هي على بيِّنة من حدودها، والتي لهذا السبب تحترم الآخر ولا تطمح إلى التسلّط عليه أو إكراهه، كلّا ولا حتى إلى إسعاده. الأكثر من هذا، يعني تبنّي العقلانية وجود وسيط مشترك من أجل التواصل، لغة عقل مشتركة تؤسِّس ما يشبه التزامًا أخلاقيًا نحو تلك اللغة، التزامًا بالحفاظ على معاييرها في الوضوح واستخدامها بطريقة تُمكّنها من القيام بدورها بوصفها أداة للنقاش والحجّة. وهذا يعني: استخدامها بوضوح، استخدامها بوصفها أداة تواصل عقلاني وأداة نقل معلومات مهمة، لا بوصفها أداة «تعبير عن الذات» ورَطانة رومانسية خاوية يُتقنها معظمُ معلِّمينا. (ما يُمَيِّزُ الهيستريا الرومانسية الحديثة أنها تدمج بين نزعة جَمْعيَّة هيجلية تتعلق بـ«العقل» وبين نزعة فردية مفرطة تتعلق بـ«المشاعر»: لذا تُركِّزُ على اللغة بوصفها أداة تعبير عن الذات بدلًا من كونها أداة تواصل. وبطبيعة الحال، كلا الموقفين جوانب من الثورة على العقل). أما العقلانية فتقتضي الاعتراف بأن الجنس البشري موحَّد بواسطة اختلاف ألسنتنا الأم، وكلما كانت عقلانيةً أمكن ترجمة أحدها إلى الآخر. العقلانية تعترف بوحدة العقل البشري.

ومن الممكن إضافة بضع ملاحظات بشأن العلاقة بين الموقف العقلاني وموقف الاستعداد لاستعمال ما نسمِّيه عادةً «الخيال». من المفترض في الأغلب أن الخيال على قرابة وثيقة بالعاطفة ومن ثَمَّ باللاعقلانية، وأن العقلانية تميل نوعًا ما إلى نزعة مدرسيَّة جافة [فقيرة] غير خيالية. ولا أعرف ما إذا كانت رؤية من هذا القبيل لها أساس سيكولوجي ما، وأشك في ذلك. ولكن اهتماماتي مؤسَّسية وليست سيكولوجية، فمن وجهة نظر مؤسَّسية (ومن وجهة نظر المنهج أيضًا) يبدو أن العقلانية لا بدّ أن تحثَّ على استعمال الخيال لأنها تحتاج إليه، بينما تميل اللاعقلانية حتمًا إلى

تثبيط الخيال. الحقيقة الفعلية التي مُفادها أن العقلانية نقدية في حين تميل اللاعقلانية حتمًا إلى الدوجمائية (حيث لا يوجد نقاش أو حجّة، فلا يتبقى شيء سوى القبول الكامل أو الإنكار الكامل)، تُرْهِصُ بهذا الاتجاه. فالنقد يتطلب دومًا درجة محددة من الخيال، أما الدوجمائية فتقمعه. وبالمثل، لا يمكن تصور البحث العلمي والبناء والاختراع التقني من دون استعمال مُعْتَبَرٍ للخيال؛ فالمرء لا بدّ أن يقدم شيئًا جديدًا في تلك المجالات (على عكس مجال الفلسفة التنبوئية حيث التكرار اللانهائي لعبارات مؤثرة يبدو أنها خدَّاعة). وعلى الأقل، الدور الذي يلعبه الخيال في التطبيق العملي للمساواتية والحيادية أو النزاهة دور مهم. فالموقف الأساسي للعقلاني الذي مُفاده «قد أكون على خطأ وقد تكون على صواب»، يتطلب- عند وضعه موضع التنفيذ- لا سيما عندما توجد صراعات- مجهودًا حقيقيًا يبذله خيالنا. وأعترف أن مشاعر الحب والرحمة قد تؤدي أحيانًا إلى بذْل مجهود مماثل. لكني أرى أنه من المستحيل إنسانيًا علينا محبة عدد كبير من الناس أو المعاناة معهم، كلّا ولا يبدو لي مرغوبًا فيه وجوب ذلك علينا، مادام سيهدم في النهاية إما قدرتنا على مساعدتهم أو توقُّد تلك المشاعر عينها. لكن العقل، المدعوم بالخيال، يمكِّننا من فَهْم أن الناس الذين هم بعيدون عنَّا والذين لن نراهم أبدًا، هم مثلنا، وأن علاقات أحدهم بالآخر كعلاقاتنا بمَن نحبُّهم. إن الموقف العاطفي المباشر نحو الجنس البشري بوصفه كُلًّا مجرَّدًا يبدو لي غير ممكن. فنحن بمقدورنا محبة الجنس البشري من خلال أفراد ملموسين محددين فحسب. لكن باستخدام العقل والخيال نصبح مستعدين لمساعدة كل مَن يحتاجون إلى مساعدتنا.

وفي ما أعتقد، توضح كل تلك الاعتبارات أن الرابطة بين العقلانية والإنسانية جدّ وثيقة، ومن المؤكد أنها أقرب من مُرَكَّب اللاعقلانية المتطابق مع مناهضة المساواة والإنسانية. وأعتقد أن التجربة يمكنها إثبات تلك النتيجة إلى أقصى حد. فالموقف العقلاني يبدو مصحوبًا في العادة

بنظرة إنسانية ومساواتية في الأساس، أما اللاعقلانية فتعرض في معظم الحالات بعضًا من الميول التي توصف بأنها مضادة للمساواة، حتى رغم ارتباطها في كثير من الأحيان بنزعة إنسانية أيضًا. ووجهة نظري أن ذلك الارتباط لا يقوم على أدلَّة قاطعة.

4

لقد حاولتُ تحليل عواقب العقلانية واللاعقلانية التي دفعتني إلى حسم أمري على نحو ما فعلتُ. وأودُّ تكرار أن قراري إلى حد كبير قرار أخلاقي. فهو قرار بحمْل النقاش والحجّة على محمل الجد. وهذا هو الفرق بين الرؤيتين، فاللاعقلانية ستَستخدم العقلَ أيضًا، ولكن دون أيِّ إحساس بالالتزام، ستَستخدمه أو تتجاهله كما تشاء. لكني أعتقد أن الموقف الوحيد الذي أستطيع اعتباره حقًا [صوابًا] أخلاقيًا هو موقف يعترف بأننا ندين به لأناس آخرين تَعامَلْنا معهم ومع أنفسنا بوصفنا عقلانيين.

وانطلاقًا مما سبق، فهجومي على اللاعقلانية هجوم أخلاقي. أما المفكر الذي يجد عقلانيتنا عادية جدًا بالنسبة إلى ذوقه، والذي يتطلع إلى أحدث الموضات الفكرية الباطنية، ويكتشف فيها إعجابًا بنزعة باطنية قروسطية، فهو لا يقوم بواجبه نحو زملائه. فقد يعتقد في نفسه وفي ذوقه الفَطِن تفوقًا على «عصرنا العلمي»، وعلى «عصر التصنيع» الذي ينقل تقسيمًا لا عقل فيه للعمل و«مَكْنَنَتِه» و«ماديته» إلى مجال الفكر الإنساني. لكنه لا يكشف سوى أنه غير قادر على تقدير القوى الأخلاقية الأصيلة في العلم الحديث. ويتضح الموقف الذي أهاجمه من الفقرة الآتية التي أقتبسها من كيللر[1] A. Keller، وهي فقرة تبدو لي تعبيرًا نموذجيًا عن العداء الرومانسي نحو

(1) أدولف كيللر: صاحب كتاب «الكنيسة والدولة في القارة الأوربية» Church and State on European Continent- (المترجم).

العلم: «يبدو أننا دخلنا إلى حقبة جديدة تستعيد فيها الروح الإنسانية مَلَكاتها الباطنية والدينية، فتحتجُّ باختراع أساطير جديدة على مَكْنَنَة الحياة وإضفاء المادية عليها. ويعاني العقل عندما يتوجَّب عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني [فني] أو سائق، وهو ما يعيد إليه الصحوة مرة أخرى بوصفه شاعرًا ونبيًا يمتثل للأمر ويسوس الأحلام التي يبدو أنها حكيمة تمامًا ويقينية تمامًا، ولكنها ملهمة أكثر ومحفِّزة أكثر من الحكمة العقلية والبرامج العلمية. إن أسطورة الثورة هي ردُّ فعل على تفاهة محرومة من الخيال وانكفاءُ ذاتٍ مغرورة على نفسها في مجتمع برجوازي وثقافة منهَكة شائخة. إنها مغامرة رجال فقدوا كل طمأنينة فقرروا الإبحار على سطح الأحلام بدلًا من الوقائع الملموسة». عند تحليل هذه الفقرة، أريد أولًا، ولو بشكل عابر، لَفْتَ الانتباه إلى طابعها التاريخاني النموذجي، وإلى مستقبليتها الأخلاقية («دخول حقبة جديدة»، «ثقافة منهكة شائخة»، إلخ). لكن الأهم حتى من إدراك تقنية [أسلوب] الكلمة السحرية التي تستخدمها الفقرة هو التساؤل عمَّا إذا كان ما تقوله صحيحًا. هل من الصحيح أن احتجاجنا الروحي على مَكْنَنَة حياتنا وإضفاء المادية عليها، يحتجُّ على التقدم الذي أحرزناه أثناء كفاحنا ضد معاناة لا توصف أحْدَثَها الجوعُ والأوبئة التي ميزت العصور الوسطى؟. وهل من الصحيح أن العقل عانى حين تَعيَّن عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني، وكان أسْعَد له خدمتها بوصفه قِنًّا أو عبدًا؟. لا أقصد إلى التقليل من شأن المشكلة الخطيرة فعلًا الخاصة بالعمل الآلي البحت، والكدْح الذي نشعر أنه بلا معنى ويهدم قوة العمَّال الخلاقة؛ لكن الأمل العملي الوحيد لا يكمن في العودة إلى العبودية والاسترقاق، بل في محاولة جعْل الآلات تضطلع بهذا الكدْح والعمل الآلي. كان ماركس على حق في إلحاحه على أن زيادة الإنتاج هي الأمل الوحيد المعقول لأنْسَنَة العمل، وكان على حق في مطالبته بالمزيد من تقصير يوم العمل. (إلى جانب هذا، لا أعتقد أن العقل يعاني حين يتوجب عليه خدمة الإنسانية كأنه تقني،

وأرتاب في ذلك بما فيه الكفاية، فـ«التقنيون» بمَن فيهم المخترعون العِظام والعلماء العِظام يستمتعون نوعًا ما بخدمتهم للإنسانية، وكانوا مغامرين بقدر ما كانوا باطنيين). ومَن يعتقدون في «حُكْم الأحلام وقيادتها لنا»، كما حلم بها أنبياؤنا وحالمونا وقادتنا المعاصرون، فهل هم حقًّا «حكماء تمامًا ويمكن التعويل عليهم في الحكمة العقلية والبرامج العلمية»؟. لا نحتاج سوى إلى التحوّل إلى «أسطورة الثورة»، إلخ.، كي نرى ما نواجهه هنا بوضوح أكبر. ذلك هو التعبير النموذجي عن هيستيريا رومانسية راديكالية أنتجها تحلل القبيلة وتفسُّخ الحضارة (كما وصفتُه في الفصل العاشر). هذا النوع من «المسيحية» التي توصِي بخلق أسطورة تحلُّ محلَّ المسؤولية المسيحية هو مسيحية قَبَلِيَّة؛ مسيحية ترفض حمل صليب الإنسان. فحذارِ من أولئك الأنبياء الكذَبَة!؛ فما يفعلونه دون إدراك هو التعبير عن فقدانهم وحدة القبيلة، وعودة إلى القفص وإلى مرتبة البهائم.

ولعله من المفيد التفكير في طريقة ردِّ معتنقي ذلك النوع من الرومانسية على نقد كهذا. فهُم لن يقدموا حججًا مادام يستحيل عليهم مناقشة أفكارهم العميقة بعقلانية، فعلى الأرجح سيكون ردُّهم الأقوى هو الانسحاب المتعالي مصحوبًا بتأكيدهم عدم وجود لغة مشتركة بين مَن أرواحهم «لم تَسْتَعِدْ بعدُ مَلَكاتها الباطنية»، وبين مَن لديهم بالفعل مَلَكات من هذا القبيل. ويناظِر ردُّهم ردَّ فعل المحلل النفسي (المذكور في الفصل السابق) الذي يهزم معارضيه لا بالردِّ على حُجَجِهم بل بالإشارة إلى أشكال الكبت التي يعانونها وتمنُّعِهم عن تقبُّل التحليل النفسي. وهو يناظِر أيضًا ردَّ فعل المحلل السوسيولوجي الذي يشير إلى أن الأيديولوجيات الكليَّة لدى معارضيه أو خصومه تمنعهم من تقبل سوسيولوجيا المعرفة. وكما قلتُ من قبل، فهذا المنهج تسلية جيدة لمَن يمارسونه. لكننا نستطيع هنا بوضوح أكبر رؤية أنه يقود حتمًا إلى تقسيم لاعقلاني للناس إلى قريبين مِنَّا وبعيدين

عَنًّا، وهو التقسيم الموجود في كل دين، ولكنه غير ضار نسبيًا في المحمدية [أتباع النبي محمد بن عبد الله] أو المسيحية أو الإيمان العقلاني، حيث من المحتمل أن يهتدي كل إنسان، والأمر نفسُه ينطبق على التحليل النفسي الذي يرى في كل إنسان موضوعًا محتملًا للعلاج (ولكنه رهن التحويل الذي يشكل عقبة خطيرة). لكن ذلك التقسيم يتسبب في ضرر ملموس حين انتقاله إلى سوسيولوجيا المعرفة. فالمحلل السوسيولوجي يزعم أن مفكرين بأعينهم هم القادرون وحدهم على التخلص من أيديولوجيتهم الكليَّة فيمكنهم التحرر من «التفكير بواسطة طبقتهم». ومن ثَمَّ، يتخلى المفكر عن فكرة وحدة الإنسان العقلية المحتملة، فيُسْلِمُ نفسَه جسدًا وروحًا، عن طيب خاطر، إلى اللاعقلانية. ويزداد هذا الوضع سوءًا حين ننتقل إلى البلْورة البيولوجية أو الطبيعية لتلك النظرية، أيْ إلى اعتقاد راديكالي بأننا «نفكر بواسطة دمنا» أو «نفكر بواسطة عِرْقنا». وتكون الفكرةُ نفسُها أخطر وأدْهَى حين تظهر في عباءة نزعة باطنية دينية، ولا أقصد باطنية الشاعر أو الموسيقيِّ بل باطنية مفكِّر هيجلي يُقنع نفسَه وأتباعَه بأن أفكارهم موهوبة لهم بفضل نعمة إلهية خاصة، وبفضل «مَلَكات باطنية ودينية» لا يحوزها الآخرون، ومن ثَمَّ يزعمون أنهم «يفكرون بواسطة نعمة الله». هذا الزعم بإشارته اللطيفة إلى مَن لا يحوزون نعمة الله، هذا الهجوم على وحدة الجنس البشري الروحية المحتملة، هو في رأيي رَطانة رنَّانة وتجديف ومناهَضة للمسيحية، بينما يعتقد في نفسِه التواضعَ والورعَ والمسيحية. وفي مقابل اللامسؤولية العقلية التي تنطوي عليها نزعة باطنية تهرب إلى الأحلام، وفلسفة نبوئية تهرب إلى اللغو والإطناب، يفرض العلم الحديث على عقلنا وتفكيرنا نظامًا منضبطًا من الاختبارات العملية. فالنظريات العلمية يمكن اختبارها عن طريق نتائجها العملية. والعالِم، في مجاله، مسؤول عمَّا يقول، وتَستطيع أن تَعرفه من ثماره، ومن ثَمَّ تُميزه عن الأنبياء الكذَبَة. وأحد القلائل ممن يُقدِّرون هذا الجانب في العلم

هو الفيلسوفُ المسيحي ماكموراي J. Macmurray (بوجهات نظره عن النبوءة التاريخية التي أرفضها تمامًا، كما سنرى في الفصل التالي)، يقول ماكموراي: «العلم في حد ذاته، وفي مجالاته البحثية النوعية، يوظِّف منهج الفَهْم الذي يعيد النزاهة المجروحة في النظرية والممارسة إلى حالتها الأصلية». وفيما أعتقد، ذلك هو السبب في أن العلم مخالفة أو جريمة في نظر النزعة الباطنية، التي تتجنب الممارسة بخلق الأساطير. ويقول ماكموراي في موضع آخر: «العلم، في مجاله الخاص، نتاج المسيحية، وتعبيرها الأَوْفَى حتى الآن؛.. فمقدرته على التقدم التعاوني، الذي لا يعرف حدود العرق أو القومية أو الجنس، مقدرته على التوقع، ومقدرته على السيطرة والضبط، هي كلها التجليات الأكمل للمسيحية التي رأتها أوربا حتى الآن». وأتفق تمامًا مع ذلك، لأني أعتقد أيضًا أن حضارتنا الغربية مدينة بعقلانيتها وإيمانها بوحدة الإنسان العقلية وبالمجتمع المفتوح ولا سيما بنظرته العلمية، إلى الإيمان السقراطي القديم والإيمان المسيحي بالأخوَّة بين كل الناس وبالأمانة العقلية والمسؤولية. (والحُجَّة المتكررة ضد أخلاقية العلم هي أن العديد من ثماره قد استُخدمت لأغراض سيئة، مثلًا في الحروب. لكن هذه الحجّة لا تستحق نظرًا جادًا فيها. فلا يوجد شيء تحت الشمس لا يمكن إساءة استخدامه، ولم يكن قد أسيئ استخدامه. حتى الحب يمكن استخدامه كأداة في القتل، والمُسالمة يمكن جعْلها أحد أسلحة حرب عدوانية، ومن ناحية أخرى يَظهر تمامًا أن اللاعقلانية وليست العقلانية هي المسؤولة عن كل العداء والعدوانية بين الأمم. لقد وُجِدَتْ من قبل أيضًا العديد من الحروب الدينية العدوانية، سواء قبل الحروب الصليبية أو بعدها، لكنني لا أعرف أيَّ حرب شُنَّتْ من أجل هدف «علمي» وأشعلها العلماء).

من الملاحظ في تلك الفقرات المقتبسة، أن ماكموراي يركز على

تقديره العلم «في مجالاته البحثية النوعية». وأعتقد أن هذا التركيز له قيمة خاصة. ففي أيامنا هذه يسمع المرء في كثير من الأحيان، وانطلاقًا من نزعة إدينجتون Eddington وجينز Jeans الباطنية، أن العلم الحديث- على عكس العلم في القرن التاسع عشر- قد صار أكثر تواضعًا، فصار يعترف الآن بوجود أسرار وخفايا في هذا العالم. لكني أعتقد أن هذا الرأي قائم بكامله على تتبع خاطئ. فمثلًا، سعى كل من داروين Darwin وفاراداي Faraday بحثًا عن الحقيقة بتواضع كامل، ولا أشك في أنهما كانا أكثر تواضعًا بكثير من عالِمَيْ الفلك المعاصرَيْن الكبار اللذين ذكرتهما. فلا أعتقد أن عظيمَيْن مثلهما قد أثبتا تواضعهما «في مجالاتهما البحثية النوعية» عن طريق مدِّ نشاطاتهما إلى مجال نزعة باطنية فلسفية. ولو تحدثنا بشكل أعمّ، فالعلماء الحقيقيون أكثر تواضعًا مادام العلم لا يتقدم سوى باكتشاف الأخطاء، ومادمنا حين نعرف ندرك أننا لا نعرف. (روح العلم هي روح سقراط).

ومع اهتمامي أساسًا بالجانب الأخلاقي في الصراع بين العقلانية واللاعقلانية، أشعر بضرورة التطرق بإيجاز إلى الجانب الأكثر «فلسفية» في المشكلة، ولكني أودُّ إيضاح أنه جانب أقل أهمية هنا. فما أتصوره أن بمقدور العقلاني النقدي قلْب الأوضاع على رأس اللاعقلاني بطريقة أخرى أيضًا. فهو يزعم أن اللاعقلاني الذي يفخر بنفسه على أساس احترامه للأسرار الأعمق في العالَم وفَهْمه لها (بخلاف العالِم الذي لا يلامس إلا سطحها)، لا يحترمها حقًّا، كلّا ولا يفهمها، ولكنه يُرضِي نفسَه بتبريرات ذات طابع عقلاني رخيص؛ لأنه ما الأسطورة إنْ لم تكن محاولة عقْلنة اللاعقلاني؟. ومَن يُبدِي تقديسه الأعظم للسر: العالِم الذي ينذر نفسَه لاكتشافه خطوة خطوة، ومستعد دومًا للتسليم بالحقائق، ويدرك باستمرار أن إنجازه الأجرأ لن يكون أكثر من نقطة انطلاق لمَن يأتون بعده، أم الباطني الذي يتحرَّر من الاعتناء بأيِّ شيء لأنه ليس مضطرًا إلى خوض

أيِّ اختبار؟. ولكن رغم تلك الحرية المشكوك فيها، يكرر الباطنيون باستمرار الشيءَ نفسَه. (أسطورة فقدان الجنة القَبَلِيَّة والرفض الهيستيري لحمْل صليب الحضارة). كل الباطنيين من أمثال الأديب الباطني كافكا F. Kafka، يكتبون بروح اليأس: «.. ما لا يمكن فهْمه هو ما لا يمكن فهْمه، وهذا ما نعرفه مسبقًا». ليس اللاعقلاني مَن يحاول عقْلنة ما لا يمكن عقْلنته فحسب، بل يُسيئ فَهْم ما يقال له غاية الإساءة أيضًا؛ لأن فرديته المستقلة والفريدة والملموسة هي ما لا يمكن الاقتراب منها بأية مناهج عقلانية، وليس الكل المجرد. العلم يصف نماذج عامة في الطبيعة مثلًا، أو في الإنسان، لكنه لا يستطيع عرض منظر طبيعي مستقل بتفرُّده، أو إنسان فرد مستقل. الكليُّ والنموذجيُّ ليسا مجال العقل فحسب، بل هما إلى حد كبير نتاج العقل أيضًا، بقدر ما هما نتاج التجريد العلمي. لكن الفرد الفريد وأفعاله وتجاربه وعلاقاته الفريدة بأفراد آخرين لا يمكن أن تُعْقلن بشكل كامل. ويبدو أن تلك المملكة اللاعقلانية التي تدور فيها الفردية الفريدة هي التي تجعل العلاقات الإنسانية مهمة. سيشعر معظم الناس مثلًا أن ما يجعل حيواتهم تستحق العيش كان سينهار لو أنهم هم أنفسهم، وحيواتهم، لم يحسوا بالتفرُّد، بل باحترام كامل لطبقة نموذجية من الناس فيكررون كل أفعال مَن ينتمون إلى تلك الطبقة وتجاربهم. إن تفرُّد خبراتنا هو الذي يجعل حيواتنا بهذا المعنى تَستحق أن تُعَاشَ: الخبرة الفريدة بمنظر طبيعي وغروب الشمس وتعبيرات وجه بشري. لكن منذ أيام أفلاطون، كان ما يميِّز كل نزعة باطنية تحويل هذا الشعور بلاعقلانية الفرد الفريد، ولاعقلانية علاقاته الفريدة بأفراد آخرين، إلى مجال مختلف، وأعني تحديدًا إلى مجال الكليَّات المجردة، وهو مجال ينتمي حقًا إلى دائرة اختصاص العلم. وهذا الشعور الذي يحاول الباطني نقلَه لا يمكن التشكيك فيه. فمن المعروف جيدًا أن مصطلحات النزعة الباطنية والوحدة الباطنية والحدس الباطني بالجمال والحب الباطني، قد استُعيرت على مر

العصور من خبرات الحب الجنسي. ولا ريب في أن النزعة الباطنية نقلت ذلك الشعور إلى الكليات المجردة وإلى الجواهر، إلى الصور forms أو الأفكار ideas [الأفكار عند هيجل، والمُثُل عند أفلاطون]. إنها مرة أخرى وحدة القبيلة المفقودة، والرغبة في العودة إلى اللواذ بالبيت الأبوي وإلى جعْل حدودِه حدودَ عالَمنا، فهي التي تدعم ذلك الموقف الباطني. يقول فتجنشتين: «الشعور بالعالَم بوصفه كلاً محدودًا هو شعور باطني». ولكن هذه اللاعقلانية الكليَّة المُعَمَّمَة في غير محلها. فـ«العالَم»، و«الكل» و«الطبيعة»، كلها تجريدات ونتاجات عقلنا (الأمر الذي يجعل فرقًا بين الفيلسوف الباطني، والفنان الذي لا يُعَقْلِنُ والذي لا يستخدم التجريدات بل يخلق ويُبدع عبر خياله، فيجسِّد الأفراد والخبرات الفريدة). وخلاصة القول، تسعى النزعة الباطنية إلى عَقْلنة اللاعقلاني، وفي الوقت نفسه تفتش عن السرِّ في المكان الخاطئ، وهي تفعل ذلك لأنها تحلم بالجَمْعِيِّ والوحدة المصطفاة، مادامت لا تجرؤ على مواجهة مهمات عملية صعبة يواجهها مَن يدركون أن كل فرد هو غاية في نفسه.

يبدو لي أن صراع القرن التاسع عشر بين العلم والدين قد تم استبداله. فمادامت العقلانية «غير النقدية» متناقضة، فلا يمكن أن تكون المشكلة مشكلة اختيار بين معرفة وإيمان، وإنما بين نوعين من الإيمان. المشكلة الجديدة هي: أيُّهما هو الإيمان الصحيح وأيُّهما هو الإيمان الخاطئ؟. ما أحاول إيضاحه أن الاختيار الذي نواجهه هو بين إيمان بالعقل وأفراد البشر وبين إيمان بمَلَكات باطنة في الإنسان تجعله متوحِّدًا بما هو جَمْعِيٌّ، وأن هذا الاختيار هو في الوقت نفسه اختيار بين موقف يعترف بوحدة الجنس البشري وموقف يقسِّم الناسَ إلى أصدقاء وأعداء، إلى سادة وعبيد.

طبقًا للغرض الحالي، قلتُ ما فيه الكفاية لشرح مصطلحات «العقلانية» و«اللاعقلانية»، أضِفْ إلى هذا دوافعي في البتِّ لصالح العقلانية، وهو

ما جعلني أرى في المذهب العقلي- بباطنيته اللاعقلانية- في الوقت الحاضر مَرَضًا عقليًا ماكرًا محتالًا، يروج في عصرنا. إنه مرض لا يحتاج منا أن نحمله محمل الجد، فهو ليس أكثر من مرض سطحي [طفيف أو غير عميق]. (والعلماء بوجه خاص، باستثناءات قليلة جدًا، متحرِّرون منه). لكنه رغم سطحيته مرض خطير، بسبب تأثيره في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي.

5

من أجل إيضاح الخطر، سأوجز نقدي لاثنين من السلطات المرجعية اللاعقلانية الأكثر تأثيرًا في عصرنا. أولهما هو وايتهيد A. N. Whitehead، المعروف بأعماله في الرياضيات، وبتعاونه مع أعظم فيلسوف عقلاني معاصر هو برتراند رَسِلْ. لقد اعتَبر وايتهيد نفسَه فيلسوفًا عقلانيًا أيضًا، وكذلك فعل هيجل الذي يدين له وايتهيد بدين كبير. وفي الواقع، فهو أحد الهيجليين الجدد القلائل الذين يعرفون كم هم مدينون لهيجل بالكثير (وكذلك لأرسطو). ومما لا شك فيه، هو مدين لهيجل بشجاعة بناء أنساق فلسفية ميتافيزيقية تتسم بالفخامة والعظمة، تحتقر احتقارًا مَلَكيًا النقاش والحجّة، رغم احتجاج كانط الشديد.

فلْننظر أولًا إلى إحدى الحجج العقلانية القليلة التي يقدمها وايتهيد في كتابه «السيرورة والواقع» Process and Reality، وهي الحجّة التي يدافع بها عن منهجه الفلسفي النظري التأملي (الذي يسميه «العقلانية»). يقول وايتهيد: «كان الاعتراض على الفلسفة النظرية التأملية أنها طموحة أزيد من اللازم. العقلانية- والحق يُقال- هي المنهج الذي من خلاله يُقَدَّمُ الدليل داخل حدود علوم خاصة. ولكنها ترى أن ذلك النجاح المحدود ينبغي ألا يشجع محاولات تأطير مخططات تطمح إلى التعبير عن الطبيعة العامة

للأشياء. أحد المبررات المزعومة في هذا النقد هو الخيبة والفشل؛ فالفكر الأوربي عبثت به مشكلات ميتافيزيقية [مبعثرة]، مهجورة ولم يتم التوفيق بينها.. (لكن) المعيار نفسه سيلقي بالفشل والخيبة على العلم. فنحن لم نحافظ على فيزياء القرن السابع عشر بأكثر مما حافظنا على الفلسفة الديكارتية لهذا القرن.. فالاختبار السليم ليس اختبار الغائية بل اختبار التقدم». والآن، من المؤكد أن هذه حجّة معقولة تمامًا وحتى مقنعة في حد ذاتها. لكن هل هي صحيحة؟. إن الاعتراض الواضح عليها هو أنه بينما تتقدم الفيزياء، لا تتقدم الميتافيزيقا. في الفيزياء، يوجد «اختبار سليم للتقدم»، وأعني على وجه التحديد اختبار التجربة والممارسة. ونستطيع القول لماذا تكون الفيزياء الحديثة أفضل من فيزياء القرن السابع عشر. الفيزياء الحديثة تقف على عدد كبير من الاختبارات العملية التي هزمت تمامًا أنساقًا قديمة. أما الاعتراض الواضح على الأنظمة الميتافيزيقية النظرية التأملية فهو أن التقدم الذي زعمته لنفسها يبدو خياليًا ككل ما يتعلق بها. هذا الاعتراض قديم جدًا؛ فهو يعود إلى بيكون Bacon وهيوم Hume وكانط Kant. فنحن نقرأ مثلًا في عمل كانط «مقدمة إلى أية ميتافيزيقا في المستقبل» Prolegomena to Any Future Metaphysics الملاحظات الآتية بشأن التقدم المزعوم في الميتافيزيقا: «مما لا شك فيه يوجد العديد- من أمثالي- ممن لا يجدون أن هذا العلم تقدم بقدر اتساع الأصابع، رغم العديد من الأشياء الجميلة التي نشرت منذ فترة عن هذا الموضوع. والحق يُقال، قد نجد محاولة لشحذ تعريف أو لتقديم دليل أعرج بعكازات جديدة، يرأب الفتق في غطاء سرير الميتافيزيقا، أو يعطيها شكلًا جديدًا؛ لكن ذلك ليس ما يحتاجه العالَم. نحن مَرْضَى بأقوال ميتافيزيقية جازمة. ونريد معيارًا محددًا نميز به بين الأهواء الديالكتيكية..، والحقيقة». وعلى الأرجح يدرك وايتهيد هذا الاعتراض الكلاسيكي الواضح، ويبدو كما لو أنه يتذكره حين يكتب العبارة الآتية: «لكن الاعتراض الرئيسي الذي يعود تاريخه إلى القرن

السادس وتلقَّى تعبيرَه النهائي من فرانسيس بيكون، هو عدم جدوى التأمل النظري الفلسفي». ومادام أنه عدم جدوى تجريبي وعملي للفلسفة التي اعترض عليها بيكون، فقد بدا كما لو أن وايتهيد يضع هنا وجهة نظرنا في اعتباره. لكنه لا يتتبعها. فهو لم يردّ على الاعتراض الواضح بأن تلك اللاجدوى العملية تهدم وجهة نظره القائلة بأن الفلسفة التأملية النظرية- كالعلم- يبررها التقدم الذي تصنعه. وبدلًا من ذلك، يُرْضِي نفسَه بالانتقال إلى مشكلة مختلفة تمامًا، وأعني على وجه التحديد المشكلة المعروفة التي مُفادها «عدم وجود حقائق قائمة بذاتها غير مروَّضة»، وأن كل العلم لا بدّ أن يستعمل الفكر ويستفيد منه، مادام يتعيَّن عليه تعميم الحقائق وتفسيرها. وعلى هذا الاعتبار، يُقيم دفاعَه عن الأنظمة الميتافيزيقية: «ومن ثَمَّ، يتطلب فَهْمُ الواقع المباشر غير المروَّض تفسيرَه ميتافيزيقيًا..». قد يكون الأمر كذلك، أو غير ذلك. لكن المؤكد أنها حجّة مختلفة تمامًا عن تلك التي بدأ بها. «الاختبار السليم هو.. التقدم»، في العلم وفي الفلسفة أيضًا: هذا هو ما سمعناه في الأصل من وايتهيد. لكن لا توجد إجابة وشيكة على اعتراض كانط الواضح. وبدلًا من ذلك، فحجّة وايتهيد، بخصوص مشكلة الكليَّة والتعميم في آنٍ معًا، تحيد عن طريقها إلى مسائل من قبيل النظرية الجَمْعِيَّة (الأفلاطونية) في الأخلاق: «ترتبط أخلاقية الرأي ارتباطًا لا ينفصم بتعميم الرأي. فالتناقض بين الخير العام والمصلحة الشخصية لا يمكن إلغاؤه إلا حين يكون الفرد من النوع الذي تكون مصلحته الشخصية هي الخير العام..».

كان ذلك عيِّنة على حجّة عقلانية. لكن الحجج العقلانية نادرة حقًا. لقد تعلم وايتهيد من هيجل كيف يتجنب نقد كانط الذي مُفاده أن الفلسفة النظرية التأملية لا تقدم سوى عكازات جديدة لبراهين عرجاء. هذا المنهج الهيجلي بسيط بما يكفي. ويمكننا بسهولة تجنب العكازات

مادمنا نتجنب البراهين والحجج تمامًا. الفلسفة الهيجلية لا تناقش [ولا تقدم حجّة]؛ وإنما تحكم وتأمر. لكن يجب الاعتراف بأن وايتهيد- على عكس هيجل- لم يزعم أنه يقدم حقيقة نهائية. فهو ليس فيلسوفًا دوجمائيًا، بمعنى أنه يقدم فلسفته بوصفها دوجما [عقيدة جامدة] لا جدال فيها، وإنما يركز على عيوبها. لكنه ككل الهيجليين الجدد، يتبنَّى المنهج الدوجمائي لينتِج فلسفتَه دون حجّة ونقاش. يمكننا أخذ فلسفته أو ترْكها، ولكن لا يمكننا مناقشتها. (ونحن حقًا نُواجَه بـ«حقائق غير مروَّضة»؛ لا بحقائق بيكون غير المروَّضة الخاصة بالتجربة بل بحقائق غير مروَّضة عن الإلهام الميتافيزيقي لدى الإنسان). ومن أجل إيضاح ذلك «المنهج في الأخذ أو التَرْك»، سأقتبس فقرة واحدة فحسب من كتاب «السيرورة والواقع». ولكن ينبغي تنبيه قرائي- رغم محاولتي انتقاء فقرة ملائمة- إلى أنهم ينبغي ألا يشكلوا رأيًا من دون قراءة الكتاب نفسه.

في جزئه الأخير، المعنوَن بـ«تفاسير نهائية»، ويتألف من فصلين هما «الأضداد المثالية» (حيث مثلًا، تجري «الأبدية والتغيُّر»، وهي فكرة معروفة مأخوذة من نظام أفلاطون، ونتعامل معها تحت اسم «التغيُّر والبقاء»)، وفصل «الله والعالَم». وأقتبس من هذا الفصل الأخير. تبدأ الفقرة بجملتين: «يمكن التعبير عن الملخص النهائي بمجموعة من النقائض، ويعتمد تناقضها الذاتي الظاهر على إهمال فئات متباينة في الوجود العيني. في كل نقيضة يوجد تغيُّر في المعنى يُحوِّل التعارضَ إلى تناقض». تلك هي المقدمة، وهي تجهِّزنا لـ«تناقض ظاهر»، وتخبرنا بأنه «يعتمد» على إهمالِ ما [تجاهلٍ ما]. ويبدو أنها تشير إلى أن بمقدورنا تجنب التناقض لو تجنبنا هذا الإهمال. لكن كيف يمكن لهذا أن يتحقق، أو ماذا يتحقق على نحو أدق، في عقل المؤلف، فنحن لا نعرف. وما علينا سوى إما أن نأخذ الحجّة أو نتركها. والآن أقتبس أول نقيضة من «نقيضتَيْن» معلنتَيْن أو

«تناقضَيْن ذاتييْن ظاهرَيْن» يُصاغان دون حجّة أيضًا: «من الصحيح القول بأن الله دائم والعالَم متغير، وأن العالَم دائم والله متغير. ومن الصحيح القول بأن الله واحد والعالَم متعدد، وأن العالَم واحد والله متعدد». لن أنتقد أصداء الأهواء الفلسفية اليونانية التي نسمعها ترنُّ هنا، فنحن نَعتبره أمرًا مفروغًا منه أن أحد التناقضَيْن «صحيح» [«حقيقي»] كالآخر تمامًا. لكننا وُعِدْنا بـ«تناقض ذاتي ظاهر»، وأودُّ معرفة أين يظهر التناقض الذاتي هنا. فبالنسبة لي لا يظهر حتى مظهر على تناقض. فالتناقض الذاتي سيكون مثلًا كالعبارة: «أفلاطون سعيد وأفلاطون ليس سعيدًا»، وكذلك كل العبارات المصوغة بـ«الشكل المنطقي» نفسه (أيْ كل العبارات المتولِّدة باستبدال اسم العلم «أفلاطون» والصفة «سعيد»). لكن من الواضح أن العبارة الآتية غير متناقضة: «من الصحيح القول بأن أفلاطون سعيد اليوم، ومن الصحيح القول بأنه غير سعيد اليوم» (فمادام أفلاطون ميت، فالعبارة الأولى «صحيحة» حقًّا كالأخرى سواء بسواء). ولكن عبارة أخرى من الشكل نفسه أو ما يماثله لا توصَف بأنها متناقضة مع نفسها، حتى لو حدث أنْ كانت كاذبة. ذلك هو ما يجعلني متحيرًا فيما يتعلق بهذا الجانب المنطقي البحت في الأمر، ألا وهو «التناقضات الذاتية الظاهرة». وأستشعر الأمر نفسه بشأن الكِتاب كله. فأنا لم أفهم ما يريد مؤلفه قوله. ومن المحتمل جدًا أن ذلك هو خطئي وليس خطأه. فأنا لا أنتمي إلى مجموعة المصطفين الأخيار، وأخشى أن العديد من القرَّاء حالهم من حالي. ذلك بالضبط هو السبب في زعمي بأن منهج الكتاب لاعقلاني. فهو يقسِّم البشرية إلى قسمين، عدد صغير من المصطفين الأخيار وعدد كبير من الهالكين. وبوصفي هالكًا، فلن يمكنني سوى القول بأن الهيجلية الجديدة- كما أراها- لم تَعُدْ تبدو ذلك الغطاء القديم المجنون الذي فيه بضع رُقَعٍ جديدة، هكذا وصفها كانط وصفًا مفعمًا بالحيوية، بل تبدو الآن وكأنها حزمة من بضع رُقَعٍ قديمة مُزِعَتْ من الغطاء.

وإني لَأترك الأمر لطالب حصيف يدرس كتاب وايتهيد ليقرِّر ما إذا كان الكتاب يصمد أمام «اختباره السليم»، وما إذا كان يبيِّن التقدُّمَ بالمقارنة مع أنظمة ميتافيزيقية اشتكى كانط من كسادها، على شرط أن يتمكن من اكتشاف المعيار الذي يحكم به على تقدمٍ من هذا القبيل. وسأترك للطالب نفسه الحكم على مدى ملاءمة استخلاص تلك الملاحظات مع استخلاصات من تعليقات كانط على الميتافيزيقا: «فيما يتعلق بالميتافيزيقا بوجه عام، ووجهات النظر التي أَعْرَبْتُ عن قيمتها، أعترفُ بأن صياغاتي هنا أو هناك مشروطة وحذرة بقدر غير كافٍ. ولا أريد مُداراة أني لا أستطيع سوى النظر باشمئزاز- وحتى بما يشبه الكراهية- إلى الغرور المتورِّم في كل تلك المجلدات المليئة بالحكمة، كتلك الرائجة هذه الأيام. لأني مقتنع تمامًا بأن الطريق الخطأ قد اخُتير، وأن المناهج المقبولة لا بدّ أن تُزيد إلى ما لا نهاية من تلك الحماقات والهفوات الكبرى، وأن ضرر التخلص الكامل من كل تلك الإنجازات الوهمية لا يعدِل ضرر ذلك العلم الوهْمي في تكاثره الذميم».

المثال الثاني على اللاعقلانية المعاصرة الذي انتويتُ تناوله هنا هو كتاب أرنولد توينبي[1] A. J. Toynbee «دراسة التاريخ» A Study of History. وأودُّ إيضاح أني أهتم بهذا الكتاب البارز المثير، وقد اخترته بسبب تفوُّقه على كل الأعمال اللاعقلانية والتاريخانية المعاصرة الأخرى التي أعرفها. ولست أهلًا للحكم على مزايا توينبي من حيث هو مؤرِّخ. لكنه على عكس الفلاسفة اللاعقلانيين والتاريخانيين المعاصرين الآخرين، لديه الكثير ليقوله مما هو أكثر إثارة وتحديًا، وإني لَأجده كذلك على

(1) أرنولد توينبي: (1889- 1975)، من أشهر المؤرخين الإنجليز في القرن العشرين. يفسر نشوء الحضارات من خلال نظريته المعروفة بـ«التحدي والاستجابة» التي استلهمها من علم النفس السلوكي، ولا سيما من كارل يونج- (المترجم).

الأقل، وأدين له بالعديد من الاقتراحات القيِّمة. ولا أتهمه باللاعقلانية في مجال بحثه التاريخي. فحيث تكون مسألة مقارنة الدليل في صالح أو ضد تفسير تاريخي محدد، يستخدم توينبي أساسًا منهجَ النقاش والحجّة العقلاني بلا تردد. ويدور في ذهني مثلًا، درسه المقارن لصحة الأناجيل بوصفها مدونات تاريخية، بنتائجها السلبية. ورغم أني لست بقادر على الحكم على دليله، فعقلانية المنهج كامنة وراء المسألة، وهذا هو الجدير بالإعجاب أكثر، كما أن تعاطف توينبي العام مع الأرثوذكسية المسيحية جعل من الصعب عليه الدفاع عن رؤية- لنقلْ على الأقل- غير أرثوذكسية. وأتفق أيضًا مع العديد من الاتجاهات السياسية التي يعبِّر عنها في كتابه، وبشكل قاطع أكثر مع هجومه على النزعة القومية الحديثة والقَبَلِيَّة و«كل ما هو قديم مهجور»، أيْ الاتجاهات الرجعية المرتبطة بها ثقافيًا.

ورغم كل هذا، فالسبب في أني أخص بالذكر العمل التاريخاني الضخم لتوينبي كي أتهمه باللاعقلانية، هو أنه حين نرى آثار ذلك السُمِّ في عمل بمثل تلك الجدارة والاستحقاق، فنحن نقدِّر خطره.

ما أصفه بأنه نزعة توينبي اللاعقلانية يعبِّر عن نفسه بطرق متنوعة. أحدها استسلامه لموضة منتشرة وخطيرة في عصرنا. وأقصد بالموضة ليس حمْل الحجج على محمل الجد، وبقيمتها الإسمية على الأقل مبدئيًا، بل موضة عدم رؤية شيء فيها سوى طريقة تعبِّر بها الميول والدوافع اللاعقلانية الأعمق عن نفسها. إنه موقف التحليل السوسيولوجي، الذي انتقدتُه في الفصل السابق؛ موقف البحث عن الدوافع والمحدِّدات اللاواعية في الموطن الاجتماعي للمفكر، بدلًا من الاختبار الأولي لسلامة الحجّة نفسها.

من الممكن تبرير ذلك الموقف إلى حد بعينه، كما حاولتُ الإيضاح في الفصلين السابقين. وهذا صحيح بشكل خاص في حالة مؤلِّف لا يقدم أيَّ حجج، أو يتضح أن حججه لا تستحق النظر فيها. لكن إنْ لم يوجد

في الحجج ما يجعلنا نحملها على محمل الجد، فأعتقد أنه من السائغ لنا إلقاء التهمة على النزعة اللاعقلانية، ومن السائغ لنا ردُّ الإساءة بمثلها، بتبنِّي الموقف نفسه نحو ذلك النهج. ومن ثَمَّ، أعتقد أن لدينا كل الحق في أن نجعل التشخيص التحليلي السوسيولوجي الذي أهمله توينبي لجعْل حججه جادة، ممثِّلَ مذهب عقلي في القرن العشرين يعبِّر عن خيبة أمله أو حتى يأسه من العقل ومن حلٍّ عقلاني لمشكلاتنا الاجتماعية، بالهروب إلى نزعة باطنية دينية.

وأنتقي معالجة توينبي لماركس بوصفها مثالًا على رفض تبنِّي الحجج الجادة. وأسبابي في هذا الاختيار هي: أولًا، إنه موضوع مألوف بالنسبة لي وبالنسبة إلى قارئ هذا الكتاب أيضًا. وثانيًا، إنه موضوع أتفق مع توينبي في معظم جوانبه العملية. فأحكامه الرئيسية على التأثير السياسي والتاريخي لماركس مماثلة للنتائج التي توصلتُ إليها باستخدام مناهج عادية جدًا؛ فهو فعلًا أحد الموضوعات التي توضح معالجتُها حدسَه التاريخي العظيم. ومن ثَمَّ، لن يشتبه القارئ في كوني مدافعًا عن ماركس حين أدافعُ عن عقلانية ماركس ضد توينبي. وهاهي وجهة النظر التي لا أتفق معها: توينبي لا يعامِل ماركس (كما لا يعامِل الجميع) بوصفه رجلًا عقلانيًا يقدم الحجج على ما يقوله. وفي الواقع، لا تجسِّد معالجة توينبي لماركس ونظرياته سوى الانطباع العام الذي ينقله عمل توينبي بأن الحجج ما هي إلا طريقة في الكلام غير مهمة، وأن تاريخ الجنس البشري هو تاريخ عواطف وانفعالات وأديان وفلسفات لاعقلانية وربما تاريخ فن وشعر، ولا يوجد شيء مهما كان يتماشى مع تاريخ العقل الإنساني أو تاريخ العلم البشري. (فأسماء مثل جاليليو ونيوتن، هارفي Harvey وباستور Pasteur، لم تقم بأيِّ دور في المجلدات الستة الأولى من دراسة توينبي التاريخانية لدورة حياة الحضارات).

وفيما يتعلق بنقاط التماثل بين وجهات نظر توينبي ووجهات نظري العامة عن ماركس، أذكِّر القارئ بإشاراتي في الفصل الأول إلى التناظر بين الشعب المختار والطبقة المختارة. وفي مواضع عديدة أخرى، علَّقتُ نقديًا على مذاهب ماركس في الضرورة التاريخية ولا سيما حتمية الثورة الاشتراكية. ويربط توينبي بين تلك الأفكار بذكائه المعتاد، فهو يقول: «اليهودية على الأخص.. ألهمت الماركسيةَ، وهي وجهة نظر رؤيوية لثورة عنيفة حتمية لأنها قرار.. الله نفسه، تعكس الأدوارُ الحالية للبروليتاريا والأقلية المهيمنة.. تقلُّبَ الأدوار التي تنقل الشعب المختار بقفزة واحدة من المكانة الأدنى إلى الأعلى في مملكة هذا العالم. لقد أحلَّ ماركس ألوهية «الضرورة التاريخية» محلَّ يهوه لألوهيتها القادرة على كل شيء، والبروليتاريا الداخلية في العالم الغربي الحديث محلَّ اليهود، ومملكته اليهودية المسيحانية باعتبارها ديكتاتورية البروليتاريا. لكن الملامح البارزة في سفر الرؤيا اليهودي التقليدي تَظهر أوضح ما يكون من خلال هذا التمويه الرثّ، فما يقدمه فيلسوفنا- متعهِّد التقديم في زي غربي حديث- ليس في حقيقة الأمر سوى يهودية ماكابية قبل حاخامية..». بكل تأكيد لا يوجد الكثير في تلك الفقرة المصوغة ببراعة مما لا أوافق عليه، مادام المقصود به ليس أكثر من تناظر يثير الاهتمام. أما إذا كان المقصود به تحليلًا جادًا (أو جانبًا من تحليل جاد) للماركسية، فلا بد أن أحتجَّ؛ ففي نهاية الأمر كتب ماركس «رأس المال»، ودرس فيه الرأسمالية المؤمنة بسياسة عدم التدخُّل، فقدَّم إسهامات جادة ومهمة في العلم الاجتماعي، حتى لو تم تجاوز الكثير منها. لكن المقصود حقًا من فقرة توينبي تحليل جاد؛ فهو يعتقد أن قياساته وأمثولاته تسهم في تقييم جاد لماركس. ففي ذيل تلك الفقرة (التي لم أقتبس منها سوى الجزء المهم)، يتناول تحت عنوان «الماركسية والاشتراكية والمسيحية» ما يَعتبره اعتراضات محتملة من ماركسي على ذلك «التفسير للفلسفة الماركسية». هذا الذيل أو الملحق

بحد ذاته يُقْصَدُ منه أيضًا بلا شك نقاش جاد للماركسية، ففقرته الأولى تبدأ بالكلمات: «المدافعون عن الماركسية ربما سيحتجّون على أن..»، وتبدأ الفقرة الثانية بكلمات: «وفي محاولة للردِّ على احتجاجِ ماركسيٍّ على سطور من هذا القبيل..». لكن لو نظرنا عن كثب إلى تلك المناقشة، فلن نجد أية حجج عقلانية أو حتى ذكر للمزاعم الماركسية، ناهيك عن فحصها. وبخصوص نظريات ماركس ومسألة ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة، لا نسمع كلمة واحدة. وتنشأ مشكلة إضافية في الملحق هي مرة أخرى مشكلة الأصل التاريخي؛ فالخصم [المنافِس] الذي تخيَّله توينبي لا يحتجُّ- كما كان سيفعل أيُّ ماركسي في تصوُّره- على ادِّعاء ماركس تأسيس فكرة قديمة، وهي الاشتراكية، على فكرة جديدة، وأعني على وجه التحديد أساسًا عقلانيًا وعلميًا؛ فبدلًا من ذلك، «يحتجُّ» الماركسي (وأنا أقتبس من توينبي) «على أنه من خلال تفسير إجمالي نوعًا ما للفلسفة الماركسية... أوضحنا تحليل الماركسية إلى عنصر تكويني هيجلي ويهودي ومسيحي، دون قول كلمة واحدة عن أخَصّ ما يميِّز ماركس.. فجانب من رسالة ماركس... الاشتراكية، كما يخبرنا الماركسي، هو جوهر الأسلوب الماركسي في الحياة؛ فهي العنصر الأصلي في النظام الماركسي الذي لا يمكن إرجاعه إلى مصدر هيجلي أو مسيحي أو يهودي أو أيِّ مصدر آخر قبل الماركسية». ذلك هو الاحتجاج الذي يضعه توينبي على لسانِ ماركسيٍّ؛ رغم أن أيَّ ماركسي، ولو لم يقرأ سوى «البيان الشيوعي»، لا بدّ من معرفته بأن ماركس نفسه في وقت مبكر من عام 1847 قد تحدث عن سبعة أو ثمانية «مصادر ما قبل ماركسية» مختلفة للاشتراكية، ومن بينها أيضًا ما وصفها بأنها اشتراكية «كتابية» أو «مسيحية»، وأنه لم يكن يخطر على باله الزعم بأنه اكتشف الاشتراكية، بل زعم فحسب أنه جعَلها عقلانية، أو كما قال إنجلز إن ماركس طوَّر الاشتراكية من فكرة طوباوية إلى علم. لكن توينبي يتجاهل كل ذلك، ويقول: «في محاولة للردِّ على

احتجاجِ ماركسيٍّ على سطور من هذا القبيل، سنكون على استعداد للاعتراف بإنسانية وبنائية الفكرة المثالية التي قامت من أجلها الاشتراكية، وكذلك أهمية الدور الذي تلعبه تلك الفكرة المثالية في «الأيديولوجيا» الماركسية، لكننا سنجد أنفسنا غير قادرين على تقبل الزعم الماركسي بأن الاشتراكية هي اكتشاف ماركس الأصلي. سيتعيَّن علينا الإشارة من جانبنا إلى أنه توجد اشتراكية مسيحية طُبِّقَتْ، وقد بُشِّر بها أيضًا قبل أن يسمع أحد أيَّ شيء عن الاشتراكية الماركسية. وحين يأتي دورنا في الهجوم، سنؤكد أن الاشتراكية الماركسية مستمدة من التراث المسيحي..». وبكل تأكيد لا أنكر ذلك الاستمداد [الاشتقاق]، ومن الواضح تمامًا أن كل ماركسي يعترف به دون التضحية بأقل القليل من عقيدته؛ فالعقيدة الماركسية لا ترى أن ماركس اخترع مثالًا إنسانيًا بنَّاءً بل كان رجل علمٍ أظهر بأدوات علمية بحتة أن الاشتراكية ستأتي، وحدَّد الطريقة التي ستأتي بها.

وإني لَأتساءل: كيف يمكن تفسير مناقشة توينبي للماركسية على خطوط لا تتماشى مع مزاعمها العقلانية؟. التفسير الوحيد الذي يمكنني فَهْمه هو أن الزعم الماركسي بالعقلانية ليس له أيَّ معنى عند توينبي. فهو لم يهتم سوى بالتساؤل عن كيفية نشأة الماركسية بوصفها دينًا. سأكون آخر مَن ينكر طابعَها الديني. لكن منهج معالجة الفلسفات أو الأديان كلها من وجهة نظر أصلها وبيئتها التاريخية، وهو موقف وصفتُه في فصول سابقة بأنه مذهبية تاريخية (تختلف عن النزعة التاريخانية) لَهو- على أقل تقدير- موقف أحادي الجانب فعلًا؛ وكثيرًا ما ينتِج ذلك المنهج اللاعقلانية، وهو ما يتضح من إهمال توينبي- إنْ لم يكن ازدراءه- لذلك العالَم المهم من الحياة البشرية الذي نصفه هنا بأنه عقلاني.

عند تقييم تأثير ماركس، توصَّل توينبي إلى استنتاج الآتي: «قد يُسْفِر حُكْم التاريخ عن أن استنهاض الضمير المسيحي الاجتماعي هو الإنجاز

الإيجابي العظيم لكارل ماركس». وفي مقابل هذا التقييم، ليس لديَّ الكثير لأقوله بكل تأكيد، وربما سيتذكر القارئ أني أيضًا ركزتُ على تأثير ماركس الأخلاقي في المسيحية. ولا أعتقد أن توينبي- على سبيل تقييم نهائي- يضع في اعتباره- بقدر كافٍ- الفكرة الأخلاقية العظيمة التي مُفادها أن المستغَلين ينبغي أن يحرِّروا أنفسَهم، بدلًا من انتظارهم الأعمال الخيرية من جانب مستغِليهم؛ لكن ذلك بطبيعة الحال هو مجرد اختلاف في الرأي، فلم أكن لأحلم بأن أنازع توينبي حقَّه في رأيه، الذي أعتبره منصفًا جدًا. لكني أودُّ لَفْتَ الانتباه إلى عبارة «قد يُسْفِر حكم التاريخ عن»، بنظريتها الأخلاقية التاريخانية المضمَّنة، وحتى المستقبلية الأخلاقية. لأني أرى أننا لا يمكننا التهرب، ويجب ألا نتنصل، من البتِّ في أمور من هذا القبيل لأجل أنفسنا؛ فلو كنا غير قادرين على إصدار حكم فلن يكون بمقدور التاريخ إصدار حكم.

ثمة الكثير بشأن تناول توينبي لماركس. ففيما يتعلق بالمشكلة الأعم لتاريخيته أو لنسبيته التاريخية، من الممكن القول بأنه يدركها جيدًا، رغم أنه لم يصغْها بوصفها مبدأ عامًا للحتمية التاريخية في كل الفكر، وإنما بوصفها مبدأ مقيِّدًا ينطبق على الفكر التاريخي؛ فقد أوضح أنه اتخذ «كنقطة بداية... بديهية مُفادها أن كل الفكر التاريخي يرتبط حتمًا بالظروف الخاصة لعصر المفكِّر ومكانه. ذلك هو قانون الطبيعة البشرية الذي لا تنجو منه عبقرية بشرية». وقياس تلك النزعة التاريخية بسوسيولوجيا المعرفة واضح إلى حد ما؛ لأن «عصر المفكر ومكانه» يتضح أنهما ليسا سوى وصف لما قد يُسَمَّى «موطنه التاريخي»، قياسًا إلى «الموطن الاجتماعي» الذي وصفتْه سوسيولوجيا المعرفة. فالفرق إنْ وُجِدَ هو أن توينبي قَصَرَ «قانون الطبيعة البشرية» على الفكر التاريخي، الذي يبدو لي تقييدًا غريبًا بعض الشيء وربما حتى غير مقصود؛ فمن الاحتمالات البعيدة وجوب أن يكون «قانون الطبيعة

البشرية الذي لا تنجو منه عبقرية بشرية» مِلْكًا لا للفكر بوجه عام بل للفكر التاريخي فقط.

لقد تناولتُ في الفصلين السابقين لُبَّ الحقيقة المؤكَّد- وإنْ كان واهيًا- المتضمَّن في نزعة تاريخية أو نزعة سوسيولوجية من هذا القبيل، ولستُ في حاجة إلى تكرار ما قلتُه بشأنها هناك. لكن فيما يتعلق بالنقد، من المفيد الإشارة إلى أن عبارة توينبي- لو تحررتْ من تقيُّدها بالفكر التاريخي- لا تُعَدُّ «بديهية» مادامت تنطوي على مفارقة. (فهي صورة أخرى من مفارقة الكذَّاب؛ لأنه إنْ لم ينجُ العبقري من التعبير عن الأساليب الشائعة في موطنه الاجتماعي فلعل هذا الزعم بحد ذاته مجرد تعبير عن الأسلوب الشائع في الموطن الاجتماعي الذي يعيش فيه المؤلف، أيْ عن الأسلوب الشائع نسبيًا في أيامنا). وليست تلك الملاحظة ذات أهمية منطقية شكلية فحسب؛ فهي تشير إلى نزعة تاريخية أو تحليل تاريخي يمكن تطبيقه على النزعة التاريخية نفسها، وذلك هو حقًا طريقة جائزة في التعامل مع فكرة «بعد» انتقادها بحجّة عقلانية. ومادامت النزعة التاريخية انتُقدت بتلك الطريقة، فقد أخاطر بتشخيص تحليلي تاريخي، فأقول إن النزعة التاريخية نتاج نمطي [نموذجي] من نتاجات عصرنا وإنْ كان آيلًا للزوال، أو بتعبير أدق نتاج انتكاسة نموذجية للعلوم الاجتماعية في عصرنا. فهي ردُّ فعل نموذجي على سياسة التدخُّل وعلى مرحلة العَقْلنة والتعاون الصناعي، مرحلة تتطلب- أكثر من أية مرحلة أخرى في التاريخ- تطبيقًا عمليًا للمناهج العقلانية على المشكلات الاجتماعية. ولذا، يميل العلم الاجتماعي الذي لا يستطيع تلبية تلك المطالب إلى الدفاع عن نفسه بإنتاج أشكال من الهجوم المتقن الواسع على تطبيق العلم على مشكلات من هذا القبيل. ولو أجملتُ تشخيصي التحليلي التاريخي، فسأجرؤ على افتراض أن نزعة توينبي التاريخية نزعة دفاعية تناهِض النزعة العقلانية، ولَّدها اليأسُ

من العقل، ومحاولة الهروب إلى الماضي، وإلى نبوءة المستقبل أيضًا. وأيًا كان الأمر، فلا بد أن تُفْهَم النزعة التاريخية بوصفها نتاجًا تاريخيًا. ويؤيد ذلك التشخيصَ العديدُ من السمات في عمل توينبي. والمثال النموذجي هو إلحاحه على تفوق الأخروية على فعل دنيوي سيؤثِّر في مسار هذا العالم. ولذا، يتحدث مثلًا عن «النجاح الدنيوي المأساوي» الذي حققه النبي محمد، قائلًا إن الفرصة التي سنحتْ للنبيِّ فقام بفعل في هذا العالم كانت «تحديًا عجزتْ روحُه عن السمو عليه». فبتقبُّله القيام بفعل دنيوي.. تخلَّى عن الدور السامي للنبي الكريم النبيل فأقنع نفسَه بالدور الشائع لرجل الدولة الناجح المدهش». (وبكلمات أخرى، استسلم النبي محمد للإغراء الذي قاومه السيد المسيح). وانطلاقًا من تلك الرؤية، نال إغناطيوس ليولا[1] Ignatius Loyola استحسانَ توينبي لتحوُّله من جندي إلى قدِّيس. ولكن المرء يتساءل عمَّا إذا لم يصبح هذا القديس رجل دولة ناجح أيضًا؟. (ولو كان السؤال عن اليسوعية، فسيكون سؤالًا مختلفًا كليًا: فتلك الصورة من فن إدارة الدولة هي بدرجة كافية عزوف عن الاهتمام بشؤون الدنيا). ومن أجل تجنب إساءات الفهم، أودُّ إيضاح أني أنا نفسي أقدِّر المنزلة الأعلى للعديد من القديسين من معظم، أو تقريبًا كل، رجال الدولة الذين أعرفهم، لأني غير معجب عمومًا بالنجاح السياسي. ولم أقتبس تلك الفقرة إلا بوصفها تأييدًا لتشخيصي التحليلي التاريخي: أن تلك النزعة التاريخية عند نبي تاريخي حديث هي فلسفة هروب.

إن مناهضة توينبي للعقلانية بارزة في العديد من مواضع أخرى. مثلًا،

---

(1) إغناطيوس ليولا: (1491- 1556)، فارس أسباني من أسرة نبيلة، بدأ حياته جنديًا، ثم أثناء خضوعه للعلاج من إصابة تعرَّض لها دَرَسَ اللاهوت فقرَّرَ التخلِّي عن الحياة العسكرية، وعَكَفَ على تأسيس رهبانية جديدة أسماها «اليسوعية»، وكان هو قائدها الأعلى- (المترجم).

عند هجومه على التصور العقلاني للتسامح يَستخدم مقولات كـ«النبل» في مقابل «الدونية»، بدلًا من تقديم الحجج. وتتناول الفقرةُ التعارضَ بين التجنب «السلبي»- ليس إلا- للعنف على أسس عقلانية، واللاعنف الحقيقي الناتج عن العزوف عن شؤون الدنيا، مشيرًا إلى أن هاتين الحالتين هما حالتان لـ«المعاني التي.. يناقِض أحدُها الآخرَ بشكل إيجابي». وهاهي الفقرة التي أقصدها: «في حدها الأدنى، لا تعبِّر ممارسة اللاعنف سوى عن شيء أنبل وأكثر إيجابية من التحرر الكلبي من وهْم.. عنفٍ.. مُورِسَ سابقًا إلى حد التقزز... المثال سيئ السمعة على لاعنف من ذلك النوع المنتمي إلى الفضيلة هو التسامح الديني في العالم الغربي منذ القرن السابع عشر.. وصولًا إلى يومنا هذا». من الصعب مقاومة إغراء الردِّ بالتساؤل- مستخدمين مصطلحات توينبي- عمَّا إذا كان ذلك الهجوم النابع من الفضيلة على التسامح الديني الديمقراطي لا يعبِّر سوى عن شيء أنبل أو أكثر إيجابية من التحرر الكلبي من وهْم العقل؛ وسواء لم يكن مثالًا سيئ السمعة على مناهضة العقلانية التي راجت ولا تزال لسوء الحظ، في عالمنا الغربي، والتي مُورِست إلى حد التقزز، ولا سيما منذ عصر هيجل إلى يومنا هذا؟.

وبطبيعة الحال، ليس تحليلي التاريخي لتوينبي نقدًا جادًا. فهو ليس سوى وسيلة قاسية للردِّ على النزعة التاريخية والكَيْل لها بمكيالها نفسه. إن نقدي الأساسي يمضي وفق خطوط جدّ مختلفة، وسأشعر بالأسف لو أصبحت مسؤولًا- بتجربة النزعة التاريخية على سبيل الهواية- عن جعْل هذا المنهج الرخيص أَرْوَج مما هو حاصل فعلًا.

لا أودُّ أن يُسَاءَ فَهْمي. فأنا لا أعادِي النزعة الباطنية الدينية، وسأكون أول مَن يحارب أية محاولة لقمعها، ولستُ مَن يدافع عن التعصب الديني (بل أعادِي المذهبية العقلية المضادة للعقلانية). ولكني أزعم أن الإيمان بالعقل

أو العقلانية أو الإنسانية أو حب خير البشر، له الحق نفسه في الإسهام في تحسين الشؤون الإنسانية كأية عقيدة أخرى، ولا سيما في السيطرة على الجريمة الدولية وإقامة السلام. يقول توينبي: «الإنساني يركز كل اهتمامه ومجهوده عمْدًا على.. جعْل الشؤون الإنسانية تحت سيطرة الإنسان.. ولا يمكن لوحدة الجنس البشري أنْ تُقام في الواقع إلا في إطار وحدة كليَّة فوق إنسانية تكون الإنسانية جزءًا منها؛.. ومدرستنا الغربية الحديثة من الإنسانيين كانت شاذة ومنحرفة في تخطيطها للوصول إلى السماء برفع برج بابل عملاق على أسس أرضية دنيوية..». يدَّعي توينبي- لو أني فهمته حقًا- عدم وجود خيار أمام الإنساني لجعْل الشؤون الدولية تحت سيطرة العقل الإنساني. وبلجوئه إلى سلطة برجسون المرجعية، يزعم أن الولاء لكلٍّ فوق إنساني يمكنه وحده إنقاذنا، وأنه لا يوجد سبيل أمام العقل الإنساني، ولا «طريق أرضي دنيوي»، كما يطرحه توينبي، يمكن من خلاله تجاوز النزعة القومية القَبَليَّة. ولا مانع عندي في توصيف إيمان الإنسانيِّ بالعقل بأنه «أرضي دنيوي» مادمتُ أعتقد أنه حقًا مبدأ في السياسات العقلانية مُفاده أننا لا نستطيع جعْل السماء على الأرض [إقامة الجنة على الأرض]. فالإنسانية في نهاية المطاف إيمان يُثبت نفسَه بالأفعال، ويُثبت نفسَه أيضًا ربما كأية عقيدة أخرى. ومع أني أعتقد، مع معظم الإنسانيين، أن المسيحية- بتعليمها أبوَّة الله- ربما تقدم إسهامًا كبيرًا في إقامة الأخوَّة بين البشر، فأعتقد أيضًا أن مَن يعملون على تقويض إيمان الإنسان بالعقل من غير الراجح أن يسهموا كثيرًا في تحقيق تلك الغاية.

استنتاج

الفصل الخامس والعشرون

هل للتاريخ أيُّ معنى؟

1

بالاقتراب من نهاية هذا الكتاب، أودُّ مرة أخرى تذكير القارئ بأن تلك الفصول لم يكن مقصودًا بها عرض تاريخ كامل للنزعة التاريخانية؛ بل مجرد ملاحظات هامشية متناثرة على تاريخ من هذا القبيل، وهي إلى حد ما ملاحظات شخصية من أجل بداية ما. أضِفْ إلى هذا، أنها تشكل مدخلًا نقديًا إلى فلسفة المجتمع وفلسفة السياسة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بذلك الطابع فيهما، فالنزعة التاريخانية هي فلسفة اجتماعية وسياسية وأخلاقية (أو لأقلْ غير أخلاقية)، وقد كانت على تلك الدرجة من التأثير الكبير منذ بداية حضارتنا. ولذا، من غير الممكن التعليق على تاريخها من دون مناقشة المشكلات الأساسية في المجتمع وفي السياسة وفي الأخلاق. لكن مناقشة على هذه الشاكلة لا بدّ أن تتضمن دومًا- شاءتْ أم أبتْ- عنصرًا شخصيًا قويًا. ولا يعني ذلك أن الكثير مما في هذا الكتاب كان مجرد مسألة رأي؛ ففي القليل من الحالات حيث كنتُ أشرح اقتراحاتي أو قراراتي الشخصية في الأمور الأخلاقية والسياسية، أوضحتُ الطابع الشخصي في المقترح أو

القرار. وهو ما يعني إلى حد ما أن انتقاء الموضوع أمر اختيار شخصي إلى مدى أكبر بكثير من كونه- لنقلْ- أطروحة علمية [بحثًا علميًا].

وعلى أية حال، فهذا الفارق فارق في الدرجة. فحتى العلم ليس سوى «مجموعة من الحقائق». فهو على أقل تقدير، تجميعًا، ويعتمد بحد ذاته على مصالح الجامِع، وعلى وجهة نظر. في العلم، وجهة النظر تلك، تحدِّدها في العادة نظرية علمية؛ بمعنى أننا ننتقي من تنويعة لامتناهية من الوقائع، ومن تنويعة لامتناهية من جوانب الوقائع. وهذه الوقائع وجوانب الوقائع مهمة لأنها ترتبط بنظرية علمية متصوَّرة سلفًا تقريبًا. مدرسة بعينها من فلاسفة المنهج العلمي استخلصت من مثل تلك الاعتبارات أن العلم يناقَش دومًا في دائرة، و«أننا نجد أنفسنا ملاحَقين بذيولنا»، كما يقول إدنجتون، مادمنا غير قادرين في تجربتنا الواقعية إلا على الحصول على ما وضعناه بأنفسنا فيها، في صورة نظرياتنا. لكن ذلك ليس حجّة مقنعة. فمع أنه من الصحيح تمامًا بوجه عام أننا لا ننتقي سوى وقائع ترتكز على نظرية متصوَّرة سلفًا إلى حد ما، فليس من الصحيح أننا لا ننتقي سوى وقائع بعينها تؤكد النظرية، وإنْ جاز التعبير تُكرِّرها؛ بل إن منهج العلم هو على الأصح بحث عن الوقائع التي قد تدحض النظرية. ذلك هو ما أطلقنا عليه اختبار النظرية: أيْ رؤية ما إذا لم يكن بمقدورنا اكتشاف خلل فيها. لكن مع أننا نجمع الوقائع وعيوننا على النظرية، وستؤكدها مادامت النظرية تصمد أمام تلك الاختبارات، فهي أكثر من مجرد تكرار أجوف لنظرية متصوَّرة سلفًا. الوقائع تؤكد النظرية فقط إذا لم تنجح مساعينا في الإطاحة بتوقُّعاتها، ولذا فهي شهادة ودليل في صالحها. وهكذا، فاحتمال الإطاحة بالنظرية، أو إثبات خطأ الفرضية، هو الذي يشكل إمكان اختبارها ومن ثَمَّ الطابع العلمي في النظرية. وكل اختبارات النظرية التي تحاول إثبات خطأ

التوقُّعات المستمدة بمعونتها، تقدم الدليل على المنهج العلمي. ويؤيد تلك الرؤيةَ للمنهج العلمي تاريخُ العلم، الذي يوضح أن النظريات العلمية تطيح بها في كثير من الأحيان التجاربُ، وأن الإطاحة بالنظريات هو أداة التقدم العلمي. فالزعم بأن العلم دائري ليس زعمًا صائبًا.

لكن عنصرًا واحدًا في ذلك الزعم يظل صحيحًا، وأعني على وجه التحديد أن كل الأوصاف العلمية للوقائع انتقائية بدرجة كبيرة، وتعتمد دومًا على النظريات. ويمكن وصف الموقف بشكل أفضل بالمقارنة مع الكشَّاف («نظرية كشَّاف العلم»، كما اعتدتُ أن أطلق عليها في مقابل «نظرية العقل الجردل»). ما سيُرينا إياه الكشَّافُ سيعتمد على موقعه، على طريقتنا في توجيهه وعلى شِدَّته ولونه، إلخ.، مع أنه سيعتمد أيضًا بطبيعة الحال وإلى حد كبير جدًا على الأشياء التي يُنيرها. وبالمثل، سيعتمد الوصف العلمي إلى حد كبير على وجهة نظرنا ومصالحنا، التي ترتبط في العادة بالنظرية أو الفرضية التي نريد اختبارها؛ ولكنه سيعتمد على الحقائق الموصوفة أيضًا. وفي الواقع، من الممكن وصف النظرية أو الفرضية بأنها بَلْورة لوجهة نظر ما. فلو حاولنا صياغة وجهة نظرنا، فستكون هذه الصياغة في العادة ما يسميه المرء أحيانًا فرضية العمل، بمعنى وجود افتراض مؤقت وظيفتُه مساعدتنا على انتقاء الوقائع وترتيبها. ولكن يتعيَّن علينا إيضاح أنه لا يمكن لأية نظرية أو فرضية ألا تكون بهذا المعنى فرضية عمل، ولا تظل فرضية عمل؛ لأنه ما من نظرية نهائية وأخيرة، فكل نظرية تساعدنا على انتقاء الوقائع وترتيبها. هذا الطابع الانتقائي يجعل من أيِّ وصف وصفًا «نسبيًا» بمعنى محدد؛ أيْ بمعنى أننا لن نقدم هذا الوصف لو اختلفت وجهة نظرنا بل وصفًا آخر. وقد تؤثر النسبية أيضًا في إيماننا بصدق الوصف، لكنها لا تؤثر في مسألة صدق الوصف أو كذبه؛ فالصدق ليس «نسبيًا» بهذا المعنى.

إن السبب في أن أيَّ وصفٍ انتقائيٌّ هو- فلنقلْ تقريبًا- الوفرة والتنوع اللانهائي في جوانب وقائع عالمنا الممكنة. ومن أجل وصف تلك الوفرة غير المحدودة، لا نملك في حوزتنا سوى عدد محدود من سلاسل كلمات محدودة. ومن ثَمَّ، فنحن نصف مادمنا نحب: فوصفنا سيكون ناقصًا باستمرار، ومجرد انتقاء، ووصفًا محدودًا لهذا الانتقاء من الوقائع التي تقدِّم نفسَها للوصف. ولا يبيِّن ذلك استحالة تجنب وجهة نظر انتقائية فحسب، بل عدم الرغبة كليًا في محاولة فعل ذلك أيضًا؛ لأننا لو تمكنَّا من فعل ذلك، فلن نحصل على وصف «موضوعي» أزيد، بل على مجرد كومة من بيانات لا صلة بينها إطلاقًا، فحسب. لكن بطبيعة الحال، وجهة النظر أمر لا مفرَّ منه، ولن تؤدي المحاولة الساذجة لتجنبها سوى إلى خداع النفس، وإلى تطبيق غير نقدي لوجهة نظر لاواعية. كل ذلك صحيح، لا سيما في حالة الوصف التاريخي بـ«موضوعه غير المحدود»، كما يطلق عليه شوبنهور. ومن ثَمَّ، في التاريخ- وليس الحال بأقل منه في العلم- لا نستطيع تجنُّب وجهة النظر. ولا بد أن يؤدي الإيمان بقدرتنا على تجنبها إلى خداع النفس وإلى عدم الحرص النقدي. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك السماح بتكذيب أيِّ شيء أو أخذ أمور الصدق بخفَّة. فأيُّ وصف تاريخي خاص للوقائع سيكون ببساطة صادقًا أو كاذبًا، ومع ذلك من الصعب البتُّ في صدقه أو كذبه.

حتى الآن، يُناظِرُ وَضْعُ التاريخ وَضْعَ العلوم الطبيعية، مثلًا وَضْعَ الفيزياء. لكن لو قارنَّا الدور الذي تلعبه «وجهة النظر» في التاريخ بالدور الذي تلعبه «وجهة النظر» في الفيزياء، فسنجد فرقًا كبيرًا. في الفيزياء، كما رأينا، تُقَدَّمُ «وجهة النظر» عادةً من خلال نظرية مادية [فيزيائية] يمكن اختبارها بالبحث عن وقائع جديدة [حقائق جديدة]. أما في التاريخ فليس الأمر بهذه البساطة أبدًا.

فلْننظر أولًا وعن قرب أكثر قليلًا إلى دور النظريات في علم طبيعي كالفيزياء. هنا، للنظريات عدة مهمات متصلة فيما بينها. فهي تساعد على وحدة العلم وعلى تفسير الأحداث وتوقُّعها أيضًا. وفيما يتعلق بالتفسير والتوقع، أقتبس من أحد منشوراتي: «إن إعطاء تفسير سببي لحدث محدَّد يعني استخلاص عبارة خبرية عن طريق الاستنباط (وهو ما يُسَمَّى التكهن) تصف ذلك الحدث، مستخدِمةً بوصفها مقدمات في استنباطٍ «قوانينَ كليَّة» جنبًا إلى جنب عبارات مفردة أو محددة نسميها «الشروط الأوليَّة». وعلى سبيل المثال، من الممكن القول بأننا أعطينا تفسيرًا سببيًا لانكسار شعاع محدَّد لو وجدنا أن هذا الشعاع قادر على نقل نبضة واحدة فقط وأنه قد وُضِعَ عليه وزن نبضتين. فإذا حللنا ذلك التفسير السببي، فسنجد أن مكوِّنيْن متضمَّنيْن فيه. (1) نحن نفترض فرضية تميز القوانين الكليَّة في الطبيعة، ففي حالتنا لعله: «متى تعرَّض شعاع محدَّد لشَدٍّ [توتر] يتجاوز توتره الأقصى المحدَّد الذي هو من سمات ذلك الشعاع المعيَّن، فإنه سينكسر». (2) نحن نفترض عبارات نوعية ما (الشروط الأوليَّة) تتعلق بالحدث المعيَّن المشار إليه، وفي حالتنا نحن لدينا عبارتان خبريتان: «بالنسبة إلى هذا الشعاع، التوتر الأقصى المميِّز له الذي عنده يتعرَّض للانكسار يعادل وزن نبضة واحدة» و«الوزن الموضوع على هذا الشعاع وزن نبضتين». ومن ثَمَّ، لدينا نوعان مختلفان من العبارات الخبرية يعطيان تفسيرًا سببيًا مكتملًا؛ بمعنى: (1) عبارات كليَّة عن صفة القوانين الطبيعية، و(2) عبارات نوعية تتعلق بحالة خاصة مُشار إليها، الشروط الأوليَّة. ومن القوانين الكليَّة (1)، نستطيع بمساعدة الشروط الأوليَّة استنباط (2) العبارةَ النوعية الآتية (3): «هذا الشعاع سينكسر». هذه النتيجة (3) نسميها أيضًا تكهنًا نوعيًا. الشروط الأوليَّة (أو على نحو أدق، الموقف الذي تصفه)

مقولةٌ عادةً بوصفها سبب الحدث المُشار إليه، والتكهن (أو على الأصح، الحدث الذي يصفه التكهن) مقولٌ بوصفه النتيجة: مثلًا، نحن نقول «إن وضع وزن نبضتين على شعاع قادر على حمْل نبضة واحدة فقط هو السبب في انكسار الشعاع».

من ذلك التحليل للتفسير السببي، نستطيع رؤية العديد من الأمور. الأول هو أنه ليس بمقدورنا الحديث عن السبب والنتيجة بطريقة مطلقة، بل إن الحدث الذي هو سبب لحدث آخر، الذي هو نتيجته، على صلة بقانون كُلِّيٍّ ما. ومع ذلك، فتلك القوانين الكلية هي في الغالب قوانين واهية جدًا (كما في مثالنا)، وفي الأغلب نسلِّم بها جدلًا، بدلًا من الاستخدام الواعي لها. والنقطة الثانية هي أن استخدام نظرية بغرض توقُّع حدث نوعي ما هو مجرد وجه آخر لاستخدامها بغرض شرح ذلك الحدث وتفسيره، ومادمنا نختبر نظرية ما بمقارنة الأحداث المتوقعة بالأحداث الملاحَظة في الواقع، فسيبيِّن تحليلُنا أيضًا أن النظريات يمكن اختبارها. وسواء استخدمنا نظرية بغرض الشرح والتفسير أو التوقُّع أو الاختبار فهي تعتمد على اهتمامنا وعلى الفرضيات التي نسلِّم بأنها معطاة أو مفروضة.

ومن ثَمَّ، في حالة ما يُسَمَّى العلوم النظرية أو التعميمية (كالفيزياء، والبيولوجيا، والسوسيولوجيا، إلخ.) نهتم في الغالب بالقوانين الكليَّة أو الفرضيات الكليَّة، ونريد معرفة ما إذا كانت صحيحة. ومادمنا غير قادرين على التأكد من صحتها مباشرة، نتبنَّى منهجًا يخلِّصنا من القوانين أو الفرضيات غير الصحيحة. إن اهتمامنا بأحداث نوعية، مثلًا في التجارب التي تصفها الشروط الأوليَّة والتكهُّن، لَهو اهتمام محدود بطريقة ما؛ فنحن نهتم بها بشكل رئيسي بوصفها أدوات إلى غايات محددة، أدوات نستطيع عن طريقها اختبار القوانين الكليَّة، التي تُعتبر مهمة في ذاتها، ولأنها توحِّد معرفتنا.

في حالة العلوم التطبيقية، يختلف اهتمامنا. فالمهندس الذي يستخدم الفيزياء كي يبني جسرًا يهتم في الغالب بالتكهُّن. وعلى أية حال، جسر «من نوع محدَّد تصفه (الشروط الأوليَّة) سيتحمل حمْلًا معينًا. بالنسبة إليه، القوانين الكليَّة أدوات لغاية، وهي أمر مفروغ منه [مسلَّم به]».

وعليه، فتعميم العلوم البحتة أو التطبيقية على التوالي يهتم باختبار الفرضيات الكليَّة، ويهتم بتوقّع أحداث نوعية. لكن يوجد اهتمام آخر يتمثل في شرح حدث نوعي أو خاص وتفسيره. فلو أردنا تفسير حدث ما، مثلًا حادث طريق معيَّن، ففي العادة نفترض ضمنًا مجموعة من القوانين الكليَّة الواهية (مثلًا أن مفاصل العظام تعرَّضت لتفسُّخ معيَّن أو أن اصطدام سيارة بطريقة معينة بجسم الإنسان سيمارس ضغطًا كافيًا لكسر العظام، إلخ.)، ونهتم في الغالب بالشروط الأوليَّة أو بالحالة التي ستفسِّر- جنبًا إلى جنب القوانين الكليَّة الواهية- الحدثَ المُشار إليه. ثم في العادة نفترض نظريًا شروطًا أوليَّة معينة، ونحاول إيجاد دليل إضافي من أجل معرفة ما إذا كانت تلك الشروط الأوليَّة المفترضة نظريًا صحيحة أم لا، بمعنى أننا نختبر تلك الفرضيات المحددة بأن نستخلص منها (بمساعدة قوانين كليَّة أخرى واهية بالقدر نفسه) توقعات جديدة يمكننا مواجهتها بوقائع ملاحَظة. ونادرًا جدًا ما نجد أنفسنا في موقف يضطرُّنا إلى القلق بشأن القوانين الكليَّة المتضمَّنة في تفسير من هذا القبيل. ولا يحدث ذلك إلا عندما نلاحظ حَدَثًا جديدًا أو غريبًا، مثل تفاعل كيميائي غير متوقع. فلو أدَّى حدث من هذا القبيل إلى تأطير فرضيات جديدة واختبارها، فعندئذٍ يكون مهمًا بشكل رئيسي من وجهة نظر تعميم العلم. لكن في الغالب لو اهتممنا بأحداث معينة وتفسيرها، فسنسلِّم جدلًا بجميع القوانين الكليَّة التي نحتاجها.

وتلك العلوم التي لها ذلك الاهتمام بأحداث نوعية وبتفسيرها من الممكن تسميتها «العلوم التاريخية» في مقابل العلوم التعميمية.

وتوضح وجهةُ النظر تلك عن التاريخ السببَ في أن العديد من طلاب التاريخ ومناهجه يلحُّون على أن الحدِث الخاص هو الذى يهمهم، وليس أيًّا مما يُسَمَّى القوانين التاريخية الكليَّة. لأنه من وجهة نظرنا، لا توجد قوانين تاريخية. فالتعميم ينتمي ببساطة إلى خط مختلف من الاهتمامات، التي تتميز بشكل حاد عن تلك الاهتمامات بأحداث نوعية وتفسيرها السببي، التي هي من شأن التاريخ. ومَن يهتمون بالقوانين يجب أن ينتقلوا إلى العلوم التعميمية (مثلًا إلى السوسيولوجيا). فوجهة نظرنا توضح أيضًا السبب في أن التاريخ يوصف في كثير من الأحيان بأنه «أحداث الماضي كما حدثت واقعيًا». ويُبرِز هذا الوصف بشكل جيد تمامًا الاهتمام النوعي عند دارس التاريخ، في مقابل دارس العلوم التعميمية، حتى رغم أنه سيتعيَّن علينا إثارة اعتراضات محددة نحوه. وتفسِّر وجهة نظرنا السبب في أننا نُوَاجَه في التاريخ، أكثر بكثير مما في العلوم التعميمية، بمشكلات «موضوعه غير المحدود». فالنظريات أو القوانين الكلية في العلوم التعميمية تقدِّم الوحدة و«وجهة نظر» أيضًا؛ فهي تخلق- لكل علم تعميمي- مشكلاته ومراكز اهتمامه، وكذلك بحوثه وبناءه المنطقي، وطريقة عرْضه. لكن في التاريخ، ليست لدينا نظريات توحيدية من هذا القبيل، أو على الأصح تسليم مفروغ منه بمجموعة قوانين كلية واهية نستخدمها؛ فهي عمليًا بلا فائدة وغير قادرة تمامًا على تنظيم مادة الموضوع. فإذا نحن فسَّرنا مثلًا أول انقسام لبولندا في عام 1772 بالإشارة إلى أنه لم يكن بمقدورها مقاومة القوة المجتمعة لروسيا وبروسيا والنمسا فإننا نستخدم ضمنًا قانونًا كليًا واهيًا هو: «إذا تساوى جيشان في التسليح الجيد والقيادة الجيدة، وكان لأحدهما تفوُّقٌ هائل في عدد الجنود، فلن ينتصر الجيش الآخر أبدًا». (وسواء قلنا هنا «أبدًا» أو «إلا نادرًا» فلا يوجد فرق كبير- بالنسبة لأغراضنا- كالفرق الكبير عند الكابتن في أوبرا إتش إم إس بينافور [الكوميدية] H. M. S. Pinafore). فقانون من هذا القبيل يوصف بأنه قانون سوسيولوجيا القوة العسكرية، لكنه من الضعف بحيث لا يرقى إلى مشكلة جادة عند

دارسي السوسيولوجيا أو يثير انتباههم. أو لو فسَّرنا قرار القيصر بعبور نهر الروبيكون Rubicon بطموحه وقوة كلماته، نكون قد استخدمنا بعض التعميمات السيكولوجية الواهية جدًا التي نادرًا ما تثير انتباه السيكولوجي. (وكأمر واقع، تستخدم معظم التفاسير التاريخية ضمنًا ليس الكثير من القوانين السوسيولوجية والسيكولوجية الواهية، بل الكثير مما أسميته في الفصل الرابع عشر «منطق السياق» [منطق الموقف]؛ بمعنى أنه إلى جانب الشروط الأوليَّة التي تصف الاهتمامات الشخصية، والأهداف والعوامل السياقية الأخرى، كالمعلومات المتاحة للشخص المَعْنيِّ، فهي تفترض ضمنًا كنوع من التقريب الأولي، قانونًا عامًا واهيًا يتصرف على أساسه في العادة أشخاص سليمو العقل بطريقة عقلانية تقريبًا).

3

ولذا، نرى أن تلك القوانين الكلية التي يستخدمها التفسير التاريخي لا تقدم أيَّ مبدأ انتقائي وتوحيدي، ولا «وجهة نظر» للتاريخ. أقصد وجهة نظر يُقدمها تاريخ يقتصر على تاريخ شيء ما!. الأمثلة هي تاريخ سياسات القوة أو العلاقات الاقتصادية أو التكنولوجيا أو الرياضيات. لكن في الغالب، نحتاج إلى المزيد من المبادئ الانتقائية، ووجهات النظر التي هي في الوقت نفسه مراكز اهتمام. بعض منها تقدمه أفكار متصوَّرة سلفًا تشبه من بعض النواحي القوانين الكلية، كفكرة أن ما يكون مهمًا للتاريخ شخصية «الرجل العظيم»، أو «الشخصية القومية» أو الأفكار الأخلاقية أو الظروف الاقتصادية، إلخ. ومن المهم فَهْم أن العديد من «النظريات التاريخية» (والأفضل أن توصف بأنها «شبه نظريات») هي من حيث طابعها مختلفة اختلافًا واسعًا عن النظريات العلمية. ففي التاريخ (بما في ذلك العلوم الطبيعية التاريخية مثل الجيولوجيا التاريخية) الوقائع التي في حوزتنا هي في الأغلب محدودة جدًا ولا تتكرر أو تمضي وفق إرادتنا. فهي تُجْمَعُ

وفقًا لوجهة نظر متصوَّرة سلفًا، ولا تدوِّن «المصادر» المزعومة للتاريخ سوى الوقائع التي تستحق التدوين، فلا تحتوي المصادر في الغالب إلا على وقائع تناسبتْ مع نظرية متصوَّرة سلفًا. وإذا لم تُتح وقائع إضافية ففي الأغلب لن يكون ممكنًا اختبار تلك النظرية أو أية نظرية أخرى لاحقة. تلك النظريات التاريخية غير القابلة للفحص يمكن اتهامها حقًا بكونها دائرية؛ بالمعنى الذي تُوجَّهُ به هذه التهمة ظلمًا للنظريات العلمية. وسأسمِّي مثل هذه النظريات التاريخية- على عكس النظريات العلمية- «تفاسير عامة».

التفاسير مهمة مادامت تقدم وجهة نظر. لكننا رأينا أن وجهة النظر حتمية دائمًا، وأن النظرية- في التاريخ- التي يمكن اختبارها والتي هي من ثَمَّ ذات طابع علمي لا يُحْصَلُ عليها إلا نادرًا. وبالتالي، يجب ألا نعتقد أن تفسيرًا عامًا يمكن تأكيده بتوافقه مع كل تدويناتنا؛ لأننا يجب أن نتذكر دائريتها، وأنه سيوجد دومًا عدد من التفاسير الأخرى (وربما غير المتوافقة فيما بينها) تتوافق مع التدوينات نفسها، ونادرًا ما نتمكن من الحصول على معلومات جديدة تُسْدِي نفعًا كما تفعل التجارب القاطعة في الفيزياء. لا يرى المؤرخون في كثير من الأحيان أيَّ تفسير آخر يناسب الوقائع كما يتناسب تفسيرهم معها؛ لكن لو نظرنا إلى مجال الفيزياء، بما لديه من أسهم وقائع أكبر وأكثر موثوقية، فإن التجارب الجديدة القاطعة ضرورية جدًا مرارًا وتكرارًا؛ لأن التجارب القديمة تتماشى مع نظريتين متنافستين وغير متوافقتين (انظر إلى تجربة الكسوف التي هي ضرورية للحسم بين نظريات نيوتن ونظريات أينشتين في الجاذبية)، وعندئذٍ سنتخلى عن الاعتقاد الساذج بأن أية مجموعة محددة من التدوينات التاريخية يمكن تفسيرها دومًا بطريقة واحدة فقط.

وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن كل التفاسير ذات جدارة متساوية. أولًا، توجد دومًا تفاسير لا تتماشى فعلًا مع التدوينات المقبولة. وثانيًا، يوجد البعض الذي يحتاج إلى عدد من فرضيات إضافية يمكن قبولها

إذا لم تكذِّبها التدوينات، ثم هناك البعض الذي لا يقدر على ربط عدد من الوقائع يتمكن تفسير آخر من الربط بينها ومن ثم «يشرحها». وعليه، يوجد قدر مُعْتَبَرٌ من التقدم داخل مجال التفسير التاريخي. أضِفْ إلى هذا، توجد كل أنواع المراحل الوسيطة بين «وجهات نظر» كُلِّية تقريبًا وبين تلك الفرضيات التاريخية النوعية أو المفردة، المذكورة أعلاه، التي تلعب في تفسير الأحداث التاريخية دور الشروط الأولية الافتراضية لا دور قوانين كُلِّية. وفي كثير من الأحيان، يمكن اختبارها بشكل جيد إلى حد ما، ومن ثَمَّ مقارنتها بالنظريات العلمية. لكن بعضًا من تلك الفرضيات النوعية تشبه إلى حد بعيد «شِبْه النظريات الكُلِّية» التي سمَّيتها تفاسير، وعليه تُصَنَّفُ معها، بوصفها «تفاسير نوعية». لأن الدليل في صالح تفسير نوعي من هذا القبيل هو في كثير من الأحيان دائري تمامًا كالدليل في صالح «وجهة نظر» كلية ما. فعلى سبيل المثال، يعطينا مرجعنا الوحيد مجرد معلومة عن أحداث تتناسب مع تفسيرها النوعي. معظم التفاسير النوعية لتلك الوقائع سنحاول أن تكون دائرية؛ بمعنى أنها يجب أن تتناسب مع ذلك التفسير الذي استُخدم في الانتقاء الأصلي للوقائع. ومع ذلك، لو استطعنا إعطاء تلك المادة تفسيرًا ينحرف جذريًا عن التفسير الذي تبنَّاه مرجعُنا (وهو بالتأكيد كذلك، مثلًا في تفسيرنا عمل أفلاطون)، فعندئذٍ قد يكتسب طابع تفسيرنا بعض الشبه بتفسير الفرضية العلمية. لكن بشكل جوهري، من الضروري أن نضع في حسباننا أن الحجّة المشكوك فيها جدًا لصالح تفسير معيَّن يمكن تطبيقها بسهولة، وأنها تفسِّر كل ما نعرف؛ فلو أمكننا النظر إلى أمثلة مضادة لَأمكننا اختبار النظرية. (تلك النقطة يتجاهلها تقريبًا المعجبون بتنوع «الفلسفات الكاشفة التي تزيح الستار»، ولا سيما المحللون النفسيون والسوسيولوجيون والتاريخيون؛ فهُم في الغالب تَستدرجهم السهولةُ التي يمكن بها تطبيق نظرياتهم على كل شيء).

لقد قلتُ من قبل إن التفاسير قد تتضارب، لكن مادمنا نعتبرها مجرد بَلْوَرات لوجهات نظرنا فعندئذٍ لن تتضارب. مثلًا، التفسير الذي مُفاده أن الإنسان يتقدم باطراد (نحو المجتمع المفتوح أو هدف آخر) يتضارب مع تفسير مُفاده أن الإنسان ينزلق إلى الوراء أو يتقهقر. لكن «وجهة نظر» المرء الذي ينظر إلى التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ تقدم لا تتضارب بالضرورة مع وجهة نظر المرء الذي ينظر إليه بوصفه تاريخًا للتقهقر؛ بمعنى أنه يمكننا كتابة تاريخ للتقدم الإنساني نحو الحرية (متضمنًا مثلًا، قصة الكفاح ضد العبودية)، وتاريخ آخر للتقهقر والقمع (متضمنًا ربما موضوعات من قبيل تأثير العرق الأبيض في الأعراق الملونة). وهذان التاريخان لا يلزم أن يكونا في صراع أو تناقض، وإنما يُكمل أحدهما الآخر، كما لو كانا رؤيتين للمنظر نفسه مرئيًا من موضعين مختلفين. هذا الاعتبار له أهمية كبيرة. فمادام كل جيل لديه متاعبه ومشكلاته، ومن ثَمَّ اهتماماته ووجهات نظره، فسيترتب على ذلك أن كل جيل لديه الحق في النظر إلى التاريخ وإعادة تفسيره بطريقته الخاصة، التي تتكامل مع طريقة أجيال سابقة. وفي النهاية، نحن ندرس التاريخ لأننا مهتمون به، وربما لأننا نريد معرفة شيء عن مشاكلنا. لكن التاريخ لا يمكنه الوفاء بأيٍّ من هذين الغرضين لو أننا- تحت تأثير فكرة عن الموضوعية غير قابلة للتطبيق- تردَّدنا في تقديم مشكلاتنا التاريخية من وجهة نظرنا. وسيتعيَّن علينا ألا نعتقد أن وجهة نظرنا، لو طُبِّقت بوعي وبطريقة نقدية على المشكلة ستكون أقل شأنًا من وجهة نظر كاتب يعتقد بسذاجة أنه لا يفسِّر، وأنه قد وصل إلى مستوى من الموضوعية يسمح له بتقديم «أحداث الماضي كما حدثت في الواقع». (ذلك هو السبب في اعتقادي بأن تعليقات شخصية من هذا القبيل، والحق يُقال، كتلك التي توجد في هذا الكتاب مبرَّرة، مادامت تتماشى مع المنهج التاريخي). الشيء الرئيسي هو كون المرء واعيًا بوجهة نظره، وبطريقة نقدية؛ بمعنى تجنبه، كلما كان ذلك ممكنًا، التحيُّز اللاواعي ومن ثَمَّ غير

النقدي في تقديم الوقائع. وبكل احترام للآخر، يجب أن يُعبِّر التفسير عن نفسه، ومزاياه ستكون في ثرائه وقدرته على إيضاح وقائع التاريخ، وكذلك أهميته المعاصرة وقدرته على إيضاح مشكلات اليوم.

وإجمالًا، لا يوجد تاريخ «للماضي كما حدث في الواقع». توجد تفاسير تاريخية فحسب، ولا واحد منها نهائي وأخير. وكل جيل له الحق في تأطير تفاسيره. بل ليس له الحق في تأطير تفاسيره فحسب، وإنما عليه الالتزام بعمله أيضًا؛ لأنه ثمة في الواقع حاجة ملحة للإجابة. فنحن نريد معرفة كيف تتصل مشاكلنا بالماضي، ونريد رؤية الخط الذي يمضي بموازاته التقدم نحو حلٍّ ما نشعر أنه مهماتنا الرئيسية وما نختاره ليكون مهماتنا الرئيسية. تلك هي الحاجة التي تنتِج تفاسير تاريخانية إنْ لم تلبِّها وسائل عقلانية ومنصفة. فتحت ضغطها وإلحاحها تظهر البدائل التاريخانية للسؤال العقلاني: «ما الذي نختاره بوصفه مشاكلنا الأكثر إلحاحًا، وكيف نشأت، وما الطرق التي نمضي فيها لحلها؟»، أما السؤال اللاعقلاني والواقعي بشكل واضح فهو: «أيُّ الطرق نمضي فيها؟، وما طبيعة الدور الجوهري الذي يقضي به علينا التاريخ لنلعبه؟».

لكن هل- برفضي- أبرِّر للتاريخاني الحقَّ في تفسير التاريخ على طريقته الخاصة؟، وألم أعلن أن كل شخص له هذا الحق؟. إن إجابتي عن هذا السؤال مُفادها أن التفاسير التاريخانية هي تفاسير غريبة. فهي تفاسير ضرورية ومبرَّرة، ولا بد أن نتبنَّى منها واحدًا أو آخر، يمكن كما قلتُ مقارنته بالكشَّاف البحَّاث. فنحن نتركه يقوم بدور تجاه ماضينا، ونأمل في أن يضيء الحاضر عن طريق عكسه. وعلى النقيض، من الممكن مقارنة التفسير التاريخاني بكشَّاف نسلطه على أنفسنا؛ فهو يجعل من الصعب، إنْ لم يكن مستحيلًا، رؤية أيِّ شيء في بيئتنا، ويشلُّ أفعالنا. ولترجمة تلك الاستعارة، لا يعترف التاريخاني بأننا نحن الذين ننتقي ونرتِّب وقائع

التاريخ، بل يعتقد أن «التاريخ نفسه» أو «تاريخ الجنس البشري»، يحددنا بقوانينه الكامنة، ويحدد مشكلاتنا ومستقبلنا وحتى وجهة نظرنا. وبدلًا من الاعتراف بأن التفسير التاريخي ينبغي عليه الإجابة عن حاجة ناشئة عن مشكلات وقرارات عملية تواجهنا، يعتقد التاريخاني أنه برغبتنا في تفسير تاريخي، يعبِّر حدسٌ عميقٌ عن نفسه مُفاده أننا بواسطة تأمل التاريخ نكتشف السر: جوهر المصير الإنساني. النزعة التاريخانية تتمشًّى في الخارج لتجد الطريق الذي كُتِبَ على الجنس البشري السير فيه؛ تتمشى في الخارج لتكتشف الدليل إلى التاريخ (كما يسميه ماكموراي)، أو معنى التاريخ.

4

لكن هل يوجد دليل من هذا القبيل؟، وهل يوجد معنى في التاريخ؟. لا أريد الدخول هنا إلى مشكلة معنى «المعنى». سأسلِّم جدلًا بأن معظم الناس يعرفون بوضوح كافٍ ما يريدونه عندما يتحدثون عن «معنى التاريخ» أو عن «معنى الحياة وغَرَضها». وبهذا المعنى، بالمعنى الذي يُطرَح به السؤال عن معنى التاريخ، أجيب: التاريخ بلا معنى.

من أجل إعطاء أسباب لهذا الرأي، يجب أولًا قول شيء عن ذلك «التاريخ» الذي يدور في ذهن الناس حين يتساءلون عمَّا إذا كان له معنى. حتى الآن، تحدثتُ بنفسي عن «التاريخ» كما لو أنه لم يكن محتاجًا إلى أيِّ تفسير. ولم يعد ذلك ممكنًا بعد الآن لأني أريد إيضاح أن «التاريخ» بالمعنى الذي يتحدث به عنه معظم الناس لا يوجد بكل بساطة. وهذا على الأقل السبب الأول في قولي بأن التاريخ بلا معنى.

كيف يستخدم معظم الناس كلمة «تاريخ»؟، (أقصد «التاريخ» بالمعنى الذي نتكلم به عن كتاب يدور حول تاريخ أوربا، لا بالمعنى الذي نقول به

إنه تاريخ أوربا). إنهم يتعلمونه في المدرسة وفي الجامعة. ويقرأون كتبًا عنه. ويرون ما تتناوله تلك الكتب تحت اسم «تاريخ العالم» أو «تاريخ الجنس البشري»، وقد اعتادوا على النظر إليه بوصفه سلسلة محدودة تقريبًا من الوقائع. وتشكل هذه الوقائع في ما يعتقدون تاريخ الجنس البشري. لكننا نرى أن عالم الوقائع ثريٌّ بطريقة غير محدودة، وأنه لا بدّ من الانتقاء من بينها. فوفقًا لاهتماماتنا، نستطيع مثلًا الكتابة عن تاريخ الفن أو تاريخ اللغة أو تاريخ عادات التغذية أو حُمَّى التيفوئيد (انظر كتاب زينسر Zins-ser، «الفئران والقمل والتاريخ»). ومن المؤكد أنه لا شيء من ذلك هو تاريخ الجنس البشري (كلّا ولا كلها مجتمعةً معًا). فما يدور في ذهن الناس حين يتحدثون عن تاريخ الجنس البشري هو على الأصح تاريخ الإمبراطوريات المصرية والبابلية والفارسية والمقدونية والرومانية، وهلم جرّا، وصولًا إلى يومنا هذا. وبكلمات أخرى: إنهم يتحدثون عن تاريخ الجنس البشري، لكن ما يَعْنونه وما قد تعلموه عنه في المدرسة هو «تاريخ السلطة السياسية».

لا يوجد تاريخ للجنس البشري، لا يوجد سوى عدد غير محدود من تواريخ لكل وجوه الحياة البشرية. أحدها هو تاريخ السلطة السياسية الذي ارتفع إلى مستوى أن يكون هو تاريخ العالم. ألّا يكون هناك أفضل من تناول تاريخ الاختلاس أو السرقة أو الإفساد بوصفه تاريخ الجنس البشري، فذلك فيما أرى إساءةً وجريمةً في حق كل تصوُّر يليق بالجنس البشري. لأن تاريخ السلطة السياسية ليس سوى تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي (بما في ذلك، وهو صحيح، بعض محاولات قمعها). ذلك هو التاريخ الذي يُدرَّس في المدارس، حيث يُشَادُ بمرتكبي بعض الأعمال الإجرامية الكبرى بوصفهم أبطالًا.

لكن ألا يوجد حقًا شيء يُسَمَّى التاريخ العالمي بمعنى التاريخ الحقيقي

للجنس البشري؟. لا يوجد منه شيء. كما أرى، ذلك هو الردُّ على كل محبِّي خير البشرية، ولا سيما الرد على كل مسيحي. فالتاريخ الحقيقي للجنس البشري، لو وُجِدَ منه أيُّ شيء، سيتوجب أن يكون تاريخ كل الناس. وسيتوجب أن يكون تاريخ كل الآمال البشرية والصراعات والمعاناة. لأنه لا يوجد واحد من الناس أهم من أيٍّ أحد آخر. وبوضوح، هذا التاريخ الحقيقي لا يمكن كتابته. إذ لا بدّ أن نقوم بتجريدات، ولا بد أن نهمل وأن ننتقي. لكننا بذلك نصل إلى تواريخ عديدة، ومن بينها تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي الذي يُعْلَنُ عنه بوصفه تاريخ الجنس البشري.

لكن لماذا حدث اختيار تاريخ السلطة ولم يُخْتَرْ مثلًا تاريخ الدين أو تاريخ الشعر؟. هنالك أسباب عدّة. أحدها هو أن السلطة تؤثر فينا كلنا، والشعر لا يؤثر إلا في القلة منًّا. والآخر هو أن الناس تميل إلى تقديس السلطة. لكن لا شك في أن تقديس السلطة هو أحد أسوأ أنواع الوثنيات البشرية، من بقايا عصر القفص، عصر عبودية الإنسان. تقديس السلطة وليد الخوف، وهو شعور يستحق الاحتقار. السبب الثالث في أن السلطة السياسية جُعِلَتْ جوهر «التاريخ» هو أن مَن في السلطة أرادوا تقديس رغباتهم وفرضها. وقد كتب العديد من المؤرخين تحت إشراف الأباطرة والجنرالات والطغاة.

أعرفُ أن وجهات النظر تلك ستقابل بأقوى معارضة من جوانب عديدة، بما فيها معارضة بعض المدافعين عن المسيحية؛ لأنه رغم عدم وجود أيِّ شيء في العهد الجديد يدعم ذلك الاعتقاد، فهو يُعتبر في الغالب جزءًا من الدوجما المسيحية التي مُفادها أن الله يكشف عن نفسه في التاريخ، وأن التاريخ له معنى، وأن معناه هو غرض الله. ومن ثَمَّ، يُرَى أن النزعة التاريخانية عنصر ضروري في الدين. لكني لا أعترف بذلك. وأزعم أن تلك الرؤية وثنية وخرافية، لا من وجهة نظر عقلانية أو إنسانية فحسب بل من وجهة نظر المسيحية نفسها.

ماذا يكمن وراء تلك النزعة التاريخانية التأليهية؟. مع هيجل، يُرَوَّجُ التاريخ- التاريخ السياسي- بوصفه مرحلة، أو كأنه مسرحية شكسبيرية طويلة، والجمهور يتخيل إما «الشخصيات التاريخية العظيمة»- أو الجنس البشري بصورة مجردة- بوصفهم أبطال المسرحية. ثم يتساءل، «مَن كتب تلك المسرحية؟». ثم يعتقد الجمهور أنه أعطى إجابة ورِعة عندما يردُّ: «الله». لكن الجمهور مخطئ. فإجابته كفر خالص، لأن المسرحية (والجمهور يعرف هذا) لم يكتبها الله، بل كتبها أساتذة في التاريخ تحت إشراف الجنرالات والطغاة.

ولا أنكر أنه من المبرَّر تفسير التاريخ من وجهة نظر مسيحية، كما يمكن تفسيره من أية وجهة نظر أخرى؛ فينبغي التأكيد دون ريب مثلًا على أن الكثير من أهدافنا وغاياتنا الغربية ونزعة حب خير الإنسانية والحرية والمساواة ندين بها لتأثير المسيحية. لكن في الوقت نفسه، الموقف العقلاني الوحيد وكذلك المسيحي الوحيد نحو تاريخ الحرية هو أننا نحن أنفسنا مسؤولون عنه، بالمعنى نفسه الذي نكون به مسؤولين عمَّا نصنعه بحيواتنا، وأن ضميرنا وحده هو الذي يحكم علينا لا نجاحنا الدنيوي. إن نظرية أن الله يكشف عن نفسه وعن حكمه في التاريخ لا تختلف عن النظرية القائلة بأن النجاح الدنيوي هو الحَكَم الأخير والمبرِّر لأفعالنا؛ فهي تتطابق مع الاعتقاد بأن التاريخ سيحكم، بمعنى أن قوة المستقبل هي الحق؛ وهو نفسه ما أسميته «المستقبلية الأخلاقية». إن القول بأن الله يكشف عن نفسه في ما يُسَمَّى عادةً «تاريخ»، في تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي، لَهو حقًا كفر صريح، لأن ما يحدث حقًا في مملكة الحيوات البشرية لا يتقاطع مع ذلك الشأن القاسي وفي الوقت نفسه الطفولي. فحياة المنسيين، حياة الإنسان الفرد المجهول، أحزانه وأفراحه، معاناته وموته، ذلك هو المحتوى الحقيقي للتجربة البشرية على مرِّ العصور، فإذا أمكن للتاريخ قولها فمن المؤكد أني لن أصف بالكفر رؤية أصبع الله فيه. لكن تاريخًا

من هذا القبيل لا يوجد ولا يمكن أن يوجد؛ فكل التاريخ الذي يوجد- تاريخنا عن العظماء والأقوياء- هو في أحسن الأحوال كوميديا ضحلة؛ إنه أوبرا بوفا لعبتها قوى وراء الواقع (مقارنة بأوبرا بوفا للقوى الأوليمبية وراء مشهد الصراعات البشرية عند هوميروس). إنه إحدى أسوأ غرائزنا، تقديس وثني للقوة والنجاح، قادنا إلى الاعتقاد بأنه حقيقي وواقعي. وهو في ذلك ليس حتى «تاريخ» إنسان مصنوع بل إنسان مزوَّر، يتجرأ بعض المسيحيين على رؤية يد الله فيه!، ويتجرأون على معرفة ما يريده الله وفَهْم إرادته عندما يُلْصِقون به تفاسيرهم التاريخية الوضيعة. يقول ك. بارث[1] K. Barth اللاهوتي في كتابه «قانون الإيمان» Credo: «على العكس، نحن نبدأ في الاعتراف.. بأن كل ما نظن أننا نعرفه حين نقول «الله» لا يصل إليه أو يفهمه..، بل هو دائمًا أحد أصنامنا التي تصورناها بأنفسنا وصنعناها بأنفسنا، سواء كان «الروح» أم «الطبيعة»، «المصير» أم «الفكرة المثالية»..». (ويتماشى مع هذا الموقف أن بارث يصف «العقيدة البروتستانتية الجديدة الخاصة بانكشاف الله في التاريخ» بأنها «غير مقبولة» وبأنها تَعَدٍّ على «الدور المَلَكي للمسيح»). لكن الأمر من وجهة نظر مسيحية ليس فقط غطرسة [تكبر] تكمن في محاولات من هذا القبيل؛ بل هو على نحو أكثر تحديدًا موقف مضاد للمسيحية. لأن المسيحية تُعلِّمنا رغم أيِّ شيء أن النجاح الدنيوى ليس هو الحاسم. المسيح «عانى في ظل بيلاطس البنطي». وأنا أقتبس من بارث مرة أخرى: «كيف دخل بيلاطُس البُنْطي إلى قانون الإيمان؟. الإجابة البسيطة الحاضرة على الفور: إنها مسألة وقت».

(1) كارل بارث: (1886- 1968)، عالِم لاهوت كالفيني سويسري، يَعُدُّه الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم لاهوتي ظهر منذ توما الأكويني. بدأ مسارًا لاهوتيًا جديدًا عُرف باسم «اللاهوت الجدلي» بسبب تركيزه على الطبيعة المتناقضة للحقيقة المقدسة، ولكن الوصف الدقيق لأعماله هو «لاهوت الكلمة». يُعَدُّ عمله الضخم المؤلف من ثلاثة عشر جزءًا «العقائد الكنسية» من أكبر الأعمال اللاهوتية المنهجية على الإطلاق- (المترجم).

ومن ثَمَّ، فالرجل الذي كان ناجحًا والذي مَثَّل السلطة التاريخية في ذلك العصر، لعب هنا دور الإشارة التقنية البحتة عندما وقعت تلك الأحداث. وماذا كانت تلك الأحداث؟. إنها ليست شيئًا يتماشى مع نجاح السلطة السياسية، مع «التاريخ». إنها لم تكن حتى قصة ثورة قومية غير عنيفة فاشلة (مثل غاندي) للشعب اليهودي ضد الغزاة الرومان. فالأحداث لم تكن سوى معاناة إنسان. ويصر بارث على أن كلمة «يعاني» تشير إلى كل حياة المسيح وليس فقط إلى موته؛ فهو يقول: «المسيح يعاني. ولذا فهو لم يَقْهر أحدًا، لم ينتصر، ولم ينجح.. لم يحقق شيئًا سوى.. صلْبه. الأمر نفسه يُقال عن علاقته بشعبه وتلاميذه». إن غرضي من اقتباس بارث إيضاح أنه ليس فقط وجهة نظري «العقلانية» أو «الإنسانية» التي يظهر منها عدم توافق تقديس النجاح التاريخي مع روح المسيحية. فما يهم بالنسبة إلى المسيحية ليس الأفعال التاريخية للغزاة الرومان الأقوياء بل (ولْنستخدم عبارة كيركجارد) «ما أعطاه بضعة صيادين للعالم». ولكن كل تفسير لاهوتي للتاريخ يحاول رؤية التاريخ كما دُوِّنَ، أيْ يرى في تاريخ القوة والسلطة وفي النجاح التاريخي تجليًا لإرادة الله.

وبالنسبة إلى هذا الهجوم على «عقيدة تجلي الله في التاريخ»، من المحتمل أن يكون الرد أنه نجاح، نجاح المسيح بعد موته، حيث تتجلى حياة المسيح الفاشلة على الأرض للبشرية بوصفها النصر الروحي الأعظم، وأن هذا النجاح كان ثمرة تعاليمه التي أثبتها وبرَّرها، وبواسطتها ثَبتت صحة النبوءة «الآخر هو الأول والأول هو الآخر». وبكلمات أخرى، كان نجاحًا تاريخيًا للكنيسة المسيحية التي من خلالها تجلت إرادة الله نفسها. لكن ذلك هو خط الدفاع الأخطر. فمعناه الضمني أن النجاح الدنيوي للكنيسة هو حجّة لصالح مسيحية تكشف بوضوح عن عدم الإيمان. المسيحيون الأوائل لم يكن عندهم حماس دنيوي من هذا النوع. (لقد اعتقدوا أن الضمير يجب أن يحكم القوة، وليس العكس). ومَن يرون أن تاريخ نجاح

التعاليم المسيحية يُجَلِّي إرادة الله لا بدّ أن يسألوا أنفسَهم عمَّا إذا كان هذا النجاح في حقيقته نجاحًا لروح المسيحية، وما إذا كانت هذه الروح لم تنتصر في وقتٍ اضطُهِدَتْ فيه الكنيسة، وليس في وقت انتصارها. فأية كنيسة أسَّستْ تلك الروح النقية الخالصة، كنيسة الشهداء، أم كنيسة محاكم التفتيش الفيكتورية؟.

يبدو أن هناك العديد ممن سيعترفون بأكثر من هذا، مصرِّين كما يفعلون على أن رسالة المسيحية كانتِ من أجل الوُدَعاء، بل لا يزالون يعتقدون أن هذه الرسالة هي رسالة النزعة التاريخانية. والممثل البارز لهذه الرؤية هو ماكموراي الذي في كتابه «الدليل إلى التاريخ» The Clue to History يجد جوهر التعاليم المسيحية في النبوءة التاريخية، والذي يرى في مؤسِّسها مكتشفَ القانون الديالكتيكي للطبيعة البشرية. يرى ماكموراي أن التاريخ السياسي- طبقًا لهذا القانون- لا بدّ أن ينتِج حتمًا «كومنولث اشتراكيًا للعالم. القانون الأساسي للطبيعة البشرية لا يمكن أن ينكسر.. وإنهم الوُدَعاء هم الذين سيرثون الأرض». لكن هذه النزعة التاريخانية بإحلالها اليقين محلَّ الأمل، لا بدّ أن تؤدي إلى أخلاقية مستقبلية. «القانون لا يمكن أن ينكسر». ولذا فنحن على يقين، استنادًا إلى أسس سيكولوجية، من أن أيًا كان ما نفعله فسيؤدي إلى النتيجة نفسها، وأنه حتى الفاشية يجب في النهاية أن تؤدي إلى هذا الكومنولث، بحيث لا تعتمد الحصيلة الأخيرة على قرارنا الأخلاقي، وأنه لا داعي إلى القلق على مسؤولياتنا. فإذا قيل لنا إن بمقدورنا التيقن، على أسس علمية، من أن «الآخر هو الأول والأول هو الآخر»، فأيُّ شيء آخر يكون هذا سوى إحلال النبوءة التاريخية محلَّ الضمير؟. أليست هذه النظرية على صلة وثيقة بشكل خطير (يقينًا ضد مقاصد مؤلفها) بالعِظة الآتية: «كنْ حكيمًا، وضعْ في قلبك ما أخبرك به مؤسِّس المسيحية، لأنه كان طبيبًا نفسيًا كبيرًا للطبيعة البشرية ونبيًا كبيرًا

للتاريخ. عرف بمرور الوقت من أين يؤكل الوُدَعاء؛ لأنه طبقًا للقوانين العلمية الثابتة للطبيعة البشرية، ذلك هو أضمن طريقة للنجاح!». يعني دليلٌ من هذا القبيل إلى التاريخ عبادةَ النجاح، ويعني أن الوُدَعاء سيكونون مبرَّرين لأنهم سيكونون في الجانب الفائز. إنه يترجِم الماركسيةَ، ولا سيما ما وصفتُه بأنه نظرية ماركس التاريخانية الأخلاقية، يترجمها إلى لغة سيكولوجيا الطبيعة البشرية، وإلى لغة النبوءة الدينية. إنه تفسير يرى ضمنًا إنجاز المسيحية الأعظم في أن مؤسِّسها كان بشيرًا بهيجل المتفوِّق على غيره، والحق يقال. إن إصراري على أن النجاح ينبغي ألا يُعْبَدَ [يؤله]، وأنه لا يمكن أن يكون قاضينا، وأننا ينبغي ألا نُبْهَرَ به، وعلى وجه الخصوص ينبغي ألا يُساء فَهْم محاولتي إيضاح أني أتفق في ذلك الموقف مع ما أعتقد أنه تعاليم المسيحية الحقة. فهُم لا يقصدون إلى دعم موقفِ «دنيويةٍ من نوع آخر» انتقدتُها في الفصل السابق. وسواء كانت المسيحية دنيوية من نوع آخر، فأنا لا أعرف، لكن من المؤكد أنها تقول لنا إن الطريقَ الوحيد إلى إثبات إيمان المرء تقديمُ المساعدة العملية (والدنيوية) إلى مَن يحتاجونها. وبكل تأكيد من الممكن الجمع بين موقف التحفظ الأقصى وحتى الازدراء تجاه النجاح الدنيوي بمعنى الشعور بالقوة والمجد والثروة، وبين السعي إلى أفضل ما يفعله الإنسان في هذا العالم، والسعي إلى تعزيز غاياتٍ قرَّر المرء تبنِّيها بغرض إنجاحها، لا من أجل النجاح وحده أو تبريرها بالتاريخ، بل من أجلها هي نفسها.

إن الدعم القوي لبعض هذه الآراء، ولاسيما عدم التوافق بين النزعة التاريخانية والمسيحية، نعثر عليه في نقد كيركجارد لهيجل. ومع أن كيركجارد لم يُخَلِّص نفسَه تمامًا من التراث الهيجلي الذي كان قد تعلمه، فلا يوجد مَن يدرك مثله بوضوح أكبر ما الذي تعنيه النزعة التاريخانية الهيجلية. يقول كيركجارد: «يوجد فلاسفة حاولوا، قبل هيجل، تفسير..

التاريخ. ولم تبتسم العناية الإلهية إلا عند رؤيتها لتلك المحاولات. لكن العناية الإلهية لم تضحك مطلقًا؛ لأنه كان هناك إنسان أمين وصادق ومخلص في محاولاته. إلا هيجل!، وهنا ألجأ إلى لغة هوميروس. فَلَكَمْ ضَجَّت الآلهة من القهقهة! مُدَرِّس فلسفة قزم، مقرف وشنيع، رأى ضرورة أيِّ شيء وكل شيء، وهو يلعب على آلته الموسيقية بهذه الآراء قائلًا: أنصتوا، يا آلهة الأولمب!». ويواصل كيركجارد، مشيرًا إلى هجوم شوبنهور الملحد على هيجل المدافع المسيحي: «لقد منحتني قراءة شوبنهور متعة أزيد مما يمكنني التعبير عنها. فما يقوله صحيح تمامًا؛ ومن ثَمَّ فهو قح كما يمكن لأيِّ ألمانى أن يكون، فخَدَمَ قولُه الألمان الأقحاح». ولكن تعابير كيركجارد حادة كحدة تعابير شوبنهور تقريبًا؛ فكيركجارد يستمر في القول بأن الهيجلية- التي يسمِّيها «تلك الروح المتألقة من العفن»- هي «أكثر أشكال الرخاوة إثارة للاشمئزاز»، فيتحدث عن «تفاخرها العفن»، و«دعارتها الفكرية»، و«رونق فسادها المُخْجِل».

وفي الحقيقة، تعليمنا العقلي وكذلك الأخلاقي تعليم فاسد. لقد أضلَّه عن أهدافه الصحيحة الإعجابُ بالذكاء والعبقرية وبالطريقة التي تُقال بها الأشياء، والتي حلت محلَّ التقييم النقدي للأشياء التي تُقال (والأشياء التي تُفعل). ثم أضلَّ تعليمَنا عن أهدافه الفكرةُ الرومانسية عن روعة خشبة التاريخ التي نلعب عليها أدوارنا. لقد تعلمنا التصرف والسلوك ونحن نضع نصب أعيننا هذا المعرض الدائم [خشبة التاريخ].

المشكلة بِرُمَّتِها- مشكلة أنْ يتعلم الرجلُ التقديرَ السليم لأهميته، بالنسبة إلى التقدير السليم لأفراد آخرين- تُفْسِدُها على طول الخط أخلاقُ المجد أو الصيت والمصير، وأخلاقيةٌ تحافظ على وجود نظام تعليمي لا يزال قائمًا على كلاسيكيين بوجهات نظرهم الرومانسية عن تاريخ السلطة وأخلاقيتهم القَبَلِيَّة الرومانسية التي تعود إلى هيراقليطس، وهو نظام أساسه

الأخير عبادة القوة والسلطة. فعِوضًا عن مزج رصين بين النزعة الفردية ونزعة الإيثار (ولْنستخدم هذه المُلْصقات مرة أخرى)- بمعنى، عِوضًا عن موقف من قبيل «المهم حقًا هو أفراد البشر، ولكني لن أجعل هذا يعني أني أنا الأهم»- يتم التسليم بمزيج من نزعة أنانية ونزعة جَمْعِيَّة كأمر مفروغ منه. وهذا يعني مبالغة رومانسية في تقدير أهمية الذات وحياتها العاطفية و«تعبيرها عن نفسها». أضِفْ إلى هذا، التوتر بين «الشخصية» والجماعة، والجماعيَّة. الأمر الذي يعني في النهاية القضاء على أفراد آخرين ورجال آخرين، وعدم الاعتراف بوجود علاقات شخصية معقولة. «تَسَيَّدْ أو اخْضَعْ»: هذا هو ضمنًا لُبُّ ذلك الموقف؛ إما أن تكون رجلاً عظيمًا، بطلاً يصارع المصير ويفوز بالمجد («كلما زاد السقوط زاد المجد» كما قال هيراقليطس)، أو انْتَسِبْ إلى «العامة» وأَخْضِعْ نفسَك للقيادة، وضَحِّ بنفسك في سبيل قضية عُليا تتبنَّاها جماعتك. ثمة عنصر عُصابي وهيستيري في التركيز المبالَغ فيه على أهمية التوتر بين الذات والجماعة، ولا أشك في أن هذه الهيستيريا- هذا الرد فعل على توتر الحضارة- هو السرُّ في اللواذ العاطفي القوي بأخلاقية عبادة البطل، وبأخلاقية التسيُّد والخضوع.

ومن خلف كل هذا ثمة صعوبة حقيقية. فبينما اتضح إلى حد ما (كما رأينا في الفصلَيْن التاسع، والرابع والعشرين) أن السياسي ينبغي أن يقصر نفسَه على محاربة الشرور، بدلًا من الكفاح في سبيل قيم «إيجابية» أو «أعلى»، كالسعادة، إلخ.، يكون المُعَلِّمُ- من حيث المبدأ- في وضع مختلف. فبينما ينبغي عليه ألَّا «يفرض» نطاق قِيَمه «الأعلى» على تلاميذه، ينبغي عليه يقينًا أن «يحفز» اهتمامهم بتلك القِيَم. ينبغي عليه رعاية أرواح تلاميذه. (عندما أخبر سقراط أصدقاءه برعاية أرواحهم، فقد أولاها الرعاية). ولذا، يوجد في التعليم بكل تأكيد عنصر رومانسي أو جمالي، ينبغي ألَّا يوجد في السياسة. ورغم صحة هذه العلاقة مبدئيًا، فهي لا تنطبق

على نظامنا التعليمي؛ لأنها تفترض سلفًا وجود علاقة صداقة بين المعلم والتلميذ يجب أن يكون كل طرف فيها حرًا إلى النهاية، كما أكَّدتُ في الفصل الرابع والعشرين. (لقد اختار سقراط رفاقه، وهم اختاروه). لكن عدد التلاميذ الفعلي في مدارسنا يجعل تلك العلاقة مستحيلة. وعليه، فمحاولات فرض قِيَم أعلى لن تكون فاشلة فحسب، بل ستقود حتمًا إلى «إلحاق الضرر»؛ إلى شيء أكثر تحققًا وعمومية من الأفكار المثالية المستهدفة. والمبدأ القائل بأن مَن هم مؤتَمنون علينا يجب- في المقام الأول- ألَّا يسببوا لنا ضررًا أو أذى، ينبغي الاعتراف بأنه مبدأ أساسي في التعليم كما هو حاله في الطب. «لا ضرر ولا ضرار» (ولذا، «أعْطِ الشباب ما يحتاجونه فورًا كي يتمتعوا باستقلالهم عنا، وكي يكونوا قادرين على الاختيار بأنفسهم»): هذا المبدأ هدف قَيِّمٌ فعلًا لنظامنا التعليمي، لكن تحقيقه بعيد المنال نوعًا ما رغم تواضعه، وهو أوْلَى من أهداف «أعلى» رائجة الآن، أهداف رومانسية بشكل نموذجي، وبلا معنى حقًا، كهدف «تطوُّر الشخصية الكامل».

ففي ظل تأثير أفكار رومانسية من هذا النوع، لا تزال النزعة الفردية تُعَرَّفُ بأنها نزعة أنانية، كما عرَّفَها أفلاطون، ولا يزال يُعَرَّف الإيثار بأنه نزعة جَمْعيَّة (أيْ إحلال أنانية الجماعة محلَّ الأنانية الفردية)؛ الأمر الذي يَسُدُّ الطريق أمام صياغة واضحة للمشكلة الرئيسية، ألا وهي مشكلة كيفية القيام بتقدير عاقل لأهمية المرء بالنسبة إلى أفراد آخرين. مادام ثمة شعور- وهو صائب- بأنه باستهداف شيء أبعد من أنفسنا نكرِّس له أنفسنا، وهو ما قد يجعلنا نضحي بأنفسنا في سبيله، فما نستنتجه هو أن هذا الشيء لا بدّ أن يكون جَمْعيًّا، و«مهمته تاريخية». هكذا يُقال لنا ابذلوا التضحيات، وفي الوقت نفسه يُقال لنا جَزْمًا إننا بذلك نعقد صفقة ممتازة. يُقال إنه ينبغي علينا التضحية، وبهذه الطريقة سنحوز الشرف والمجد، سنصبح «فاعلين روَّادًا»

وأبطالاً على مسرح التاريخ. بمخاطرة صغيرة سنفوز بمكافآت كبرى. تلك أخلاق مريبة تسود في مراحل لا يُعْتَدُّ فيها إلا بأقلية ضئيلة، ولا يَهتم فيها أحد بعامة الناس. إنها أخلاقية مَن لديهم فرصة الدخول إلى كتب التاريخ المدرسية لكونهم أرستقراطيين سياسيين أو مثقفين، ولا يمكن أن تكون أخلاق مَن يفضِّلون العدالة والمساواة. فالمجد التاريخي ليس عادلًا؛ لأن قلة قليلة فقط هي التي تحققه. أما العدد الكبير من الناس الذين يستحقُّون المجد أو هُم أحق به فعلًا، فسيطويهم النسيان.

ربما ينبغي الاعتراف بأن الأخلاق الهيراقليطية- وهي الاعتقاد بأن المكافأة الأعلى هي من حظ الأجيال القادمة وحدها- قد تكون من ناحية ما متفوقة قليلًا على اعتقاد أخلاقي يُعلِّمنا التطلع إلى المكافأة الآن. وليس هذا ما نحتاجه. نحن في حاجة إلى أخلاقيات تتحدَّى النجاح والمكافأة. وأخلاقيات من هذا النوع لسنا في حاجة إلى اختراعها. فهي ليست بجديدة. لقد علَّمتنا إياها المسيحيةُ، على الأقل في بواكيرها الأولى. ثم علَّمنا إياها التعاونُ الصناعي، وكذلك التعاون العلمي في أيامنا الحالية. ولحسن الحظ بدأت أخلاقية المجد الرومانسية التاريخانية تنهار. [النصب التذكاري لـ] الجندي المجهول يدلل على هذا الانهيار. لقد بدأنا في إدراك أن التضحية حين تُبْذَل يبذلها أشخاص غير معروفين. ولا بد أن يحذو حذوهم تعليمُنا الأخلاقي. يجب أن نتعلم القيام بعملنا، وأن نجعل تضحيتنا في سبيل هذا العمل لا في سبيل مدح أو تجنب لوم. (أما حقيقة احتياجنا جميعًا إلى بعض التشجيع وبثِّ الأمل وتلقِّي الإطراء وحتى اللوم، فهذا أمر مختلف تمامًا). يتعيَّنُ علينا إيجاد مبرِّرنا في عملنا، في ما نفعله بأنفسنا، لا في «معنى» وهمي من «معاني التاريخ».

إني لَأزعم أن التاريخ بلا معنى. لكن هذا الزعم لا يعني أن كل ما يمكننا فعله تجاه التاريخ هو الذعر من تاريخ السلطة السياسية، أو النظر

إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسلطة وحلَّها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح وفي سبيل حُكْم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السيطرة على الجرائم الدولية. التاريخ لا ينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه. التاريخ بلا معنى، وبمقدورنا إعطائه معنى.

ما نواجهه هنا مرة أخرى ليس سوى مشكلة الطبيعة والعُرْف. والطبيعة والتاريخ لا يقولان لنا ما يتعيَّن علينا عمله. فالوقائع سواء كانت وقائع الطبيعة أم وقائع التاريخ، لا يمكنها اتخاذ قرار نيابة عنَّا، فهي لا تحدد الغايات التي سنختارها. نحن الذين نقدم الغرض والمعنى إلى الطبيعة وإلى التاريخ. البشر ليسوا متساوين؛ لكننا نقرر الكفاح في سبيل حقوق متساوية. والمؤسسات البشرية كالدولة ليست عقلانية، ولكن بمقدورنا اتخاذ قرار بالكفاح لجعْلها أكثر عقلانية. ونحن أنفسنا ولغتنا العادية- على وجه العموم- عاطفيون ولسنا عقلانيين؛ لكن بمقدورنا بذْل المحاولة كي نصبح عقلانيين أزيد قليلًا، وبمقدورنا تدريب أنفسنا على استعمال لغتنا بوصفها أداة لا للتعبير عن الذات (كما سيقول معلمونا الرومانسيون) بل بوصفها أداة للتواصل العقلاني. التاريخ نفسه- أقصد تاريخ سياسات القوة والسلطة وطبعًا ليس قصة تطوّر البشرية غير المكتوبة- لا ينطوي على غاية، كلّا ولا على معنى، ولكن بمستطاعنا منحه الغاية والمعنى. نستطيع أن نجعل منه سردًا لكفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح وضد أعدائه (الذين حين يكونون في مأزق، يتمرَّدون دومًا على مشاعرهم الإنسانية طبقًا لنصيحة باريتو)، وبمقدورنا تفسير التاريخ على هذا الأساس. وفي النهاية نقول الشيء نفسَه عن «معنى الحياة»؛ فالأمر متروك لنا لاتخاذ القرار بما يجب أن يكون هدفنا في الحياة، والأمر متروك لنا كي نحدد غاياتنا.

إن ثنائية الوقائع والقرارات هي، فيما أعتقد، ثنائية أساسية. فالوقائع في حد ذاتها بلا معنى، ولا تكتسب معنى إلا عبر قراراتنا. وليست التاريخانية سوى إحدى محاولات عديدة للتغلب على هذه الثنائية. التاريخانية وليدة الخوف، لأنها تَقْشَعِرُّ وتَجْفُلُ من إدراك أننا نتحمل المسؤولية النهائية حتى عن المعايير التي على أساسها نختار. تبدو لي هذه التاريخانية إعادة تقديم دقيقة لما يُوصَفُ عادةً بأنه خرافة. فهي تفترض أن بمستطاعنا الحصاد حيث لم نزرع، وتحاول إقناعنا بأنه لو أَوْكَلْنا كلَّ شيء إلى التاريخ فسنسير- ولا بد أننا نسير- في الطريق السليم، وأنه ليس مطلوبًا منَّا اتخاذ قرار أساسي؛ فهي تحاول تعديلَ وِجْهَة مسؤوليتنا وإلقاءَها على التاريخ، ومن ثَمَّ على مسرحية [لعبة] قوى شيطانية أبعد من إدراكنا؛ فتحاول تأسيسَ أفعالنا على نوايا خفية لقوى لن تنكشف لنا إلا بإلهامات وحدوس باطنية. هكذا، تضع التاريخانية أفعالَنا ونفوسَنا في المنزلة الأخلاقية نفسها لرجلٍ يختار انطلاقًا من إيمانه بالأبراج والأحلام رقمَه المحظوظ في اليانصيب. وكالمقامرة، تُولَدُ النزعة التاريخانية من يأسنا من العقلانية ومسؤوليتنا عن أفعالنا. وإنه لَأملٌ وضيعٌ وإيمانٌ وضيعٌ محاولةُ الاستعاضة عن الأمل والإيمان النابعَيْن من حماستنا الأخلاقية واحتقار النجاح بيقين ينبع من علم زائف: علم النجوم الزائف أو «الطبيعة الإنسانية» أو مصير تاريخي.

التاريخانية فيما أَجْزم ليست غير قابلة للدفاع عنها عقلانيًا فحسب، بل تدْخل أيضًا في صراع مع أيِّ دين يؤمن بأهمية الضمير. فدين كهذا، سيقبل بالضرورة الموقفَ العقلاني تجاه التاريخ، بتأكيده على مسؤوليتنا العُليا عن أفعالنا وعن تداعياتها وانعكاساتها على مسار التاريخ. صحيح أننا نحتاج إلى الأمل؛ فالعمل والحياة دون أمل أمر يتجاوز قدرتنا. لكننا لا نحتاج إلى أزيد من هذا، ويجب ألَّا نُعطِي أنفسَنا أزيد من هذا. نحن لا نحتاج إلى يقين. الدين على وجه الخصوص ينبغي ألَّا يكون بديلاً عن

الأحلام والأمنيات، ينبغي ألا يشبه ورقة اليانصيب، كَلًّا ولا بوليصة تأمين في شركة تأمين على الحياة. العنصر التاريخاني في الدين عنصر وثني، عنصر خرافي.

إن هذا التركيز على ثنائية الوقائع والقرارات يحدِّد أيضًا موقفنا من أفكار كـ«التقدم». لو آمَنَّا بأن التاريخ يتقدم، أو أننا لا بدّ أن نتقدم، فسنرتكب خطأ مَن يؤمنون بأن التاريخ له معنى بمقدورنا العثور عليه فيه، وليس في حاجة إلى أن نعطيه نحن المعنى. التقدم حركة نحو غاية ما، نحو غاية نوجدها لأنفسنا بوصفنا بشرًا.

و«التاريخ» ليس بمقدوره عمل هذا. نحن- أفراد البشر وحدنا- بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطية قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعيَّن علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بيِّنة أتم وأكمل بأن التقدم يتوقف علينا وعلى يقظتنا وعلى جهودنا وعلى وضوح تصوُّرنا لغاياتنا وعلى واقعية اختيارها.

فبدلًا من التنكر في زيِّ الأنبياء، لا بدّ أن نكون صنَّاع مصيرنا. لا بدّ أنْ نتعلم عمل الأشياء، وأنَّ بمقدورنا عملها، وأنْ نكون مسؤولين عن أخطائنا. ثم حين نُسْقِطُ فكرةَ أن تاريخ السلطة سيكون هو قاضينا، وحين نتخلَّى عن القلق بشأن ما إذا كان التاريخ سيقدِّم لنا تبريرًا أم لا، فعندئذٍ قد ننجح ذات يوم في السيطرة على السلطة وضبْطها. وبهذه الطريقة نُبَرِّرُ التاريخ، فهو في حاجة ماسَّة إلى تبرير.

عن المؤلِّف

كارل ريموند بوبر

فيلسوف إنجليزي نمساوي المولد. من مواليد فيينا عام 1902 وتُوفِّي في لندن عام 1994. متخصص في فلسفة العلوم. قام بالتدريس في عدة جامعات نيوزيلندية حتى استقر به المقام أستاذًا للمنطق والمناهج العلمية في لندن.

يُقال إن بوبر هو المفرد العَلَم الذي يُشَارُ إليه بالبنان حين يُطرح السؤال عن المنهج العلمي. كما يُعتبر من أهم المؤلفين وأغزرهم في فلسفة العلم في القرن العشرين، ومن أهم فلاسفة السياسة والاجتماع.

من مؤلفاته المترجَمة إلى العربية:

1- **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي.

2- **بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطوّر التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبرة.

3- **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة بهاء درويش.

4- **منطق الكشف العلمي**، ترجمة ماهر عبد القادر.

5- **بحثًا عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير.

6- **خلاصة القرن**، ترجمة الزواوي بغورة ولخضر مذبوح.

عن المترجم

حسام فتحي نايل

من مواليد حيِّ العمرانية بمحافظة الجيزة، 3 يوليو 1972. تلقَّى تعليمه الثانوي بمدرسة «الأورمان الثانوية النموذجية» بحيِّ الدقي، ثم الجامعي بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة القاهرة.

1- ماجستير ودكتوراه الآداب في النقد العربي الحديث [والبلاغة التفكيكية]، كلية الآداب جامعة القاهرة.

2- خبير بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، لجنة الأدب.

3- عضو التحرير بـ«ألف- مجلة البلاغة المقارنة»، الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

4- صدر له في مجال بلاغة التفكيك كتاب: (دروس التفكيك: الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر- دار التنوير، طبعة أولى 2014).

5- صدرت له ستُّ ترجمات في مجال دراسات التفكيك، من أحدثها: (أيان ألموند، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2011)، و(تيموثي كلارك، المعتمد الأدبي في التفكيك: هيدجر، بلانشو، دريدا- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2011)، و(جون إليس، ضد

التفكيك- المركز القومي للترجمة، طبعة أولى 2012)، و(جاك دريدا، بول دي مان، وآخـرون: **مداخل إلى التفكيك «البلاغة المعاصرة»**، تحرير وترجمة- الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة المصرية الأولى الكاملة والمنقحة 2013).

6- شارك في ثلاثة كتب بين ترجمة وتأليف، تدور حول النقد الحديث ودريدا والتفكيك، صادرة في مصر والبحرين.

7- نشر واحدًا وعشرين مقالًا بين ترجمة وتأليف في دوريات ثقافية نقدية متخصصة في مصر وسلطنة عمان والبحرين ولندن.

8- ينشغل حاليًا بالانتهاء من: ترجمة (**الجسد الألم: مدخل فلسفي ونقد ثقافي**)، تأليف (**دروس التفكيك: العائلة والقانون والدولة في الأدب المعاصر**)، ترجمة (**اللغة والدين والقانون**)، تأليف (**دروس التفكيك: الفاتن المُدَوِّخ وحركة العبد الأخير**)، ترجمة (**مصادر التفكيك عند دريدا**).

9- حصل من مصر على جائزة الدولة التشجيعية 2014 في مجال العلوم الإنسانية عن ترجمته كتاب جون إليس (**ضد التفكيك**).

10- وصلت ترجمته كتاب أيان ألموند (**التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**) إلى القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد في مجال الترجمة، الدورة السادسة 2011/ 2012، وإلى القائمة الطويلة لجائزة رفاعة الطهطاوي الدورة السادسة 2014. كما وصلت ترجمته كتاب جون إليس (**ضد التفكيك**) إلى القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد الدورة الثامنة 2013/ 2014.

11- حصل على جوائز أدبية في القصة القصيرة من: الكويت (1997)، مصر (1999)، الإمارات العربية المتحدة جائزة الشارقة للإصدار الأول الدورة السادسة (2002/ 2003)، ثم توقف عن كتابة القصص

متفرغًا للنقد الأدبي والترجمة.

12- عضو اتحاد الكتاب المصري.

* سابقًا: عضو لجنة الدراسات الأدبية واللغوية بالمجلس الأعلى للثقافة المصري، دورة 2011/ 2013.

* عمل مدير تحرير مجلة «فصول» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، من العدد 80 شتاء 2012 حتى العدد المزدوج 83/ 84 خريف شتاء 2012/ 2013. ثم استقال.

* عمل في تدريس اللغة العربية الكلاسيكية لغير الناطقين بها، قبل عام 2010، ثم تفرغ لممارسة الترجمة.

* عمل محررًا أدبيًا في مجلة «الفنون الشعبية» الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة في الفترة من 1995 حتى 2002.

* شارك في مؤتمرات مصرية وعربية ودولية عن النقد الأدبي وعن الترجمة، في الفترة من 2005 إلى 2010.

له صفحة على الفيس بوك بالحروف العربية: حسام نايل.

المحتويات

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه

احتلَّ كتاب "المجتمع المفتوح" مكانة كبيرة بين اليسار واليمين السياسي معًا، بوصفه أحد أهم كتب الدفاع عن العقلانية النقدية في القرن العشرين والهجوم على الأصول الفكرية للنزعات الشمولية الحديثة؛ حيث يكشف بوبر استنادَها إلى تصورات قَبَلِيَّة مُغلقة تمتد من أفلاطون وأرسطو قديمًا، حتى هيجل وماركس حديثًا.

وفي هذا الجزء الثاني يواصل بوبر تقديمَه لـ"الهندسة الاجتماعية التدرُّجية" في مقابل التيارات الفكرية والسياسية التي تتبنى الفكر الشمولي (في منطقتنا العربية، أيضاً عرفنا، ولا تزال توجد، حركات رَجْعية تستند إلى أيديولوجيات أصولية أو ديكتاتورية).

فانتقادات بوبر لأفكار وفلسفة أرسطو وهيجل وماركس- وفلسفة أفلاطون في الجزء الأول- هي انتقادات للتصوُّرات الماضويَّة القَبَليَّة التي تتبنى الديكتاتورية وتُعادي المجتمعَ المفتوح وتسعى إلى هدْم الحضارة وترويج لاعقلانية، قاطعة، نهائية، مغلقة.

وفي اللحظة الراهنة حين نبحث عن المجتمع المفتوح والتعددية، نجد أن فَهْم الشمولية، وأهمية ودلالة الكفاح لمواجهتها، تبدو قضايا مُلِحَّة ونحن نشهد هجومًا رَجْعيًا يجعل الماضي "القَبَلِيّ" نموذجًا طُهْرانيًا بريئًا من أية ملابسات تاريخية.

المجتمع المفتوح وأعداؤه:

"مِن أفضل مائة كتاب في القرن العشرين" Modern Library.

"كتاب من الدرجة الأولى في أهميته، ينبغي نشرُه على نطاق واسع؛ لأنه يقدم انتقادًا عميقًا لكل خصوم الديمقراطية قديمًا وحديثًا"- بِرْتراند رَسِلْ.

"كتاب فذٌّ... ويظل أقوى دفاع فكري عن الديمقراطية الليبرالية"- **إيكونومست.**

"قِلَّةٌ من الفلاسفة تَدْمجُ المعرفةَ الواسعة بإنتاج أفكار أصيلة مُهِمَّة كما فعل بوبر"- **الجارديان.**

ISBN 978-9983-886-30-6

9 789983 886306

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - القاهرة - تونس